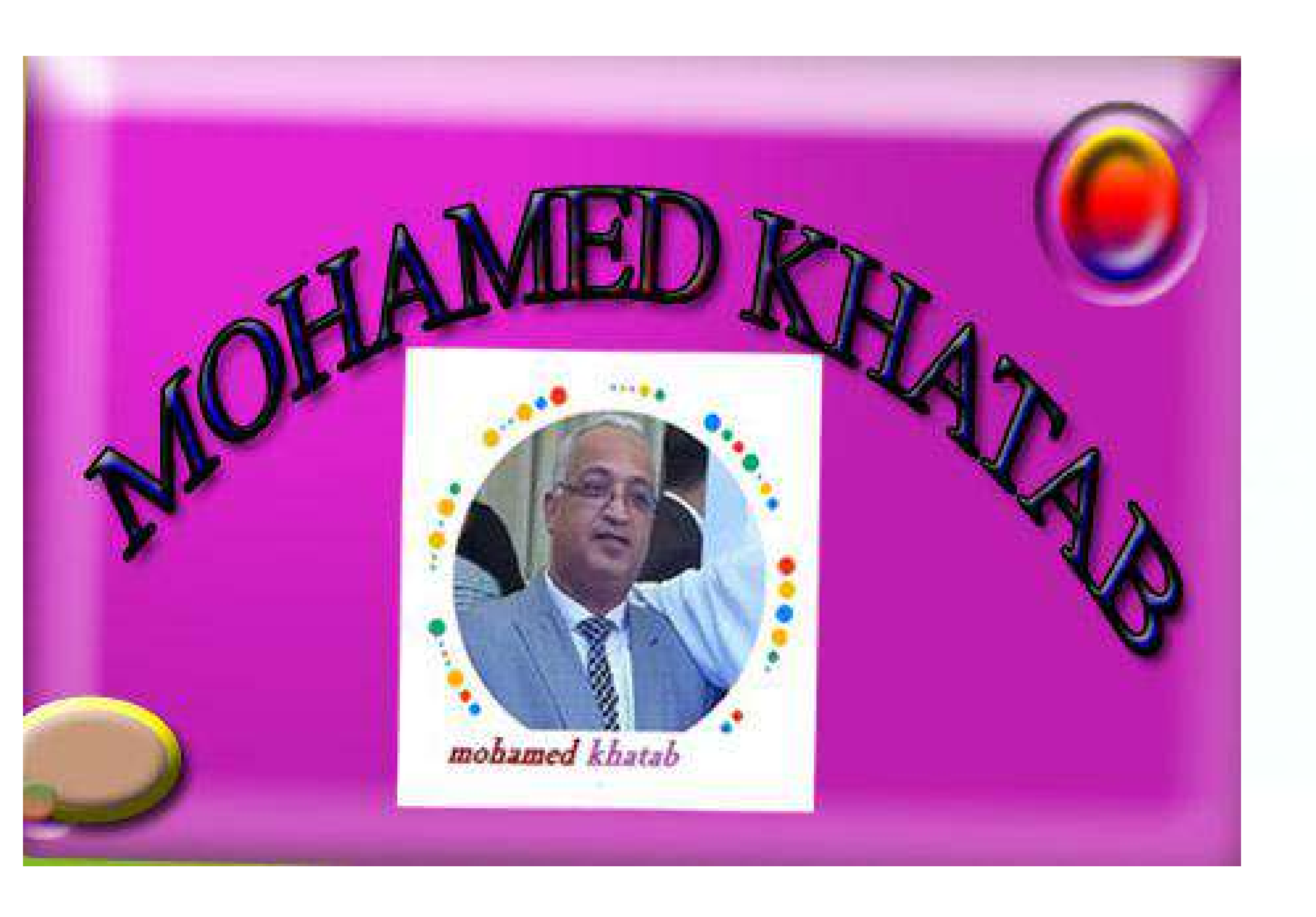

كتاب الهلال
د. وائل غالى
ما بعد الاستشراق
الجزء الأول


MOHAMED KHATAB
mohamed khatab

د. وائل غالى

ما بعد الاستشراق

الجزء الأول

دار الهلال

لوحة الغلاف للفنان: سمير رافع

الخطوط للفنان: محمد العيسوى

المتابعة: على حامد

تمهيد
نقد الاستشراق

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يجيب، من زاويته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربي. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبرا مهما للمسار الذى تحركت فيه حركة البحث فى هذه المسائل.

إنّ الاستشراق ، كما هو معروف، هو دراسة من خارج لعالم الشرق الأدنى والأقصى – بما فى ذلك المغرب العربي– وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخي، وثقافته، وفكره، وفنه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربى ومازال يشغل حيزا معينا فى تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. «فالتاريخ العام هو على الدوام تاريخ تطورات ليست متكافئة. إنَ التطور اللامتكافىء عام وكوني، حتى ولو لابد إن يقوم على الجدلية ما بين الاتجاهات العامة والتطورات اللامتكافئة التى تتجلى من خلالها هذه الاتجاهات» (١) . إنّ فهم أصول العجز الذى ينتاب نظرية ما، هو شرط التوصل

إلى طرح المسألة الحقيقية طرحا محكما. وأساس المسألة أنّ الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة، لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه، ففي الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق اقترن «بظاهرة الاستعمار» [٢]. بعبارة أخرى، نهض تاريخ الازدهار الحقيقي للدراسات الشرقية في قطاعيّ العالم العربي والشرق الأقصى، في المقام الأول، على عصر التمركز الاستعماري، عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على «القارات المنسية»، في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم في ثلثه الأخير، على وجه الخصوص. إنّ زاوية النظر التي اعتمدها المكتب العربي، كما قال جاك بيرك، بحق، قد وجهت دراسة مجتمعات المغرب العربي في الوقت نفسه الذي حددت فيه نشاطها.

ومثّل ردّ محمد رجب البيومي، المفكر المصري المعاصر، على قراءة «جاك بيرك» [٣]، المفكر الفرنسي المعاصر، في هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق»، أفقًا، أكثر منه مئونة مواد أولية، أيّ أنه مثّل نهاية، ومحطة، في وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام أو مجال مضمون هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق».

والجدير بالذكر فى مستهل هذا الكتاب أنَ السيدة سوزان مبارك، قرينة رئيس الجمهورية، قد أعلنت تكريم اسم الراحل جاك بيرك فى افتتاح الملتقى الدولى الثالث للترجمة الذى بدأ أعماله يوم السبت الموافق ١١ ٢٠ ٦ ٢٠٠ بالقاهرة.

نهض الأفق المنهجى لهذا الكتاب على سَمْطقة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتتكون المسألة من العلاقة بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، فى إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، فى إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أيّ من دون الالتباس في مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة «ما بعد الاستشراق» المطروحة بصورة رئيسية في هذا الكتاب. بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروض فى سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومى فى تفسير القرآن والانعطاف عنهما فى آن معا. من هنا بدا الاستشراق موجهًا توجيهًا معينا فى زمن الاقتحام وفى زمن التمركز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالى فى عهد

موسوليني. وكان ذلك هو الاقتحام النفسى والسياسى الذى شهد عليه ت. اورنس ومدرست، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجها توجيها معينا فى زمن الذل، والاحتلال. وصار ذلك حال الاستبشراق الأمريكى فى عصر جورج دبليو بوش الإمبريالى التالى على عصر «الحداثة» (٤). فهل يجوز الأخذ بمعرفة اقترنت بإرادة الهيمنة الغربية الحديثة ؟ ذلك هو السؤال. وهو سؤال في جوهره ليس سؤالا جديدا تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالأعاجم، فالمسألة متصلة، وتستدعى المساءلة والنقد. هل نقتبس من الآخر كل شيء أو جزء منه؟ على أيّ أساس نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عنه ؟ على أساس أيّ انحياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عنه ؟

يقضى الجواب على هذه الأسئلة بدراسة الاستشراق من جوانبه المختلفة السلبية والايجابية من دون مقدمات مسبقة، كقول إدوارد سعيد بأنّ الإستشراق ، كان متعاطفا أحيانا، «لكنه ابدا مسيطر» (٥). ففى مرحلة سابقة، كان المستشرقون يلتمسون آراء المفكرين العرب والمسلمين من أمثال أحمد زكى باشا وشكيب أرسلان وعبد العزيز جاويش (٦). ولذلك ينبغى

فهم ما قاله إدوارد سعيد عن «الاستشراق» باعتباره وصفا جامحا نهض على جبرية شرقية وحيدة الاتجاه، سلبية تماما لقاء «الصورة السلبية» [٧] التى شكلها الاستشراق عن الشرق. من هنا يخلو «الاستشراق» من الدراما، والحبكة، بينما نهضت «الثقافة والإمبريالية» لإدوارد سعيد، و«أوروبا و الإسلام» لهشام جعيط على تحليل تعقيد المستويات، وتشابك المشروعات [٨] وعلى «التعابير الديالكتيكية» «للدينامية الحية المتناقضة» و«السيرورة» التى «تبنى حقيقتها تدريجيا» [٩]، كاشتراك الإسلام وأوروبا فى نقاط معينة حتى إنّ الإسلام كان فى أساس صعودها[١٠]، وعلى بيان الجانب الجمالى والجانب الامبريالى فى الإبداع الأدبى الروائى الغربى الحديث [١١]. فالمفهوم التطبيقى تركيب لمحددات عدة تقترن بها عناصر مجردة.

لكن يبدو فى «الاستشراق» وفى «أوروبا والإسلام»، وفى غيرها من الدراسات النقدية ضد-الاستشراقية العربية المعاصرة، إلى أيّ مدى-أجاب النقاد العرب، فى الواقع، على الأسئلة أكثر مما أثاروها. فلم تكن سمة هذا الجيل الجيل السابق الوطنى المحارب للاستعمار القديم- هيّ السمة الإشكالية، بل كانت هى السمة اليقينية. وليس عن شك فى أنّه قبل الحوار لا بد لنا أن نصنع تصوراً حول الحوار وحول

جدوى الحوار، لكن يتضمن مفهوم الحوار «الثقافى» [١٢] إلغاء نظرية «الاستقلال» [١٣] التام بين الثقافات، والحضارات، كما صاغها «فيلسوف التاريخ» والحضارة، أُسفالد اشبنجللر (١٨٨٠-١٩٣٦) [١٤]، وتوماس مان، من جهة، وهشام جعيط [١٥]، وجورج لابيكا، وابن خلدون، وغيرهم، من جهة أخرى، لأنّ التاريخ «البنيوي» [١٦] يؤدى إلى دفن الحضارة الغربية كما يؤدى إلى دفن الثقافة العربية [١٧] على حد سواء. ففى موسوعة «تدهور الحضارة»، حاول أُسفالد اشبنجللر، أن يغامر من جديد فى وضع «فرضيات محددة» [١٨] لتاريخ العالم، والإقدام على تتبع مراحل غير مطروقة فى «مصير الحضارة» [١٩]، وعنى بتلك الحضارة، الحضارة الغربية الأوروبية والأمريكية، حضارة زمنه، أيّ الحضارة فى الربع الأول من القرن العشرين، تلك الحضارة التى بلغت، فى ذلك الوقت، مرحلة «الاكتمال» [٢٠].

ولا يمكن أن نقيم حواراً بين الثقافات فى استمرار العطاء من جانب، والأخذ المستمر من جانب آخر. هيّ إذاً دعوة لإنتاج تصورات متفردة. فالثقافة التى تتحرك بتصورات الآخرين لا تتحاور، بل تحاكى الأمر الواقع. وليس بالإمكان أن نقيم هذا الحوار أو ذاك التبادل على أساس علمى وحسب. ولا يبدو بالإمكان أن نقيمهما على قاعدة سياسية

وحسب. بل يبدو من الضرورى أن نقيم حوار الحضارات على أساس من الربط بين البحث العلمي، وحاجات المجتمعات «الشرقية» كافة. كذلك يبدو ضروريا أن نربط التاريخ القديم بالمسائل الراهنة للفكر المصرى وللفكر العربى بعيدا من الأوهام الراهنة حول مختلف أنواع «العصور الذهبية» [٢١]. فليس بالإمكان أن نراجع أوهام المستشرقين من دون أن نراجع الأوهام التى صنعناها بأيدينا. فقد قامت الأوهام عندنا على الرفض المطلق لما يأتى من الغرب ولما تقدمه الثقافة العلمية المعاصرة، تحت عنوان «جاهلية القرن العشرين» [٢٢]. وذلك في مقابل الوعد بصياغة فكر متفرد بنا وبإنتاج أعمال علمية تصدر عنا، وبدراسة ماضينا التاريخى على ضوء الراهن. ونفترض سلفا بأنّ الراهن وحده يقدر على منح الماضى المعنى والدلالة. والمسألة الكبرى أننا لسنا الخلاقين لثقافتنا، وسنظل كذلك حتى تتولد التصورات منها. وهذا الأمر لا يتم الوصول إليه، عبر التخلى عن كل ما هو غربي. إنّ رفض النزعة السلفية لأوروبا نهض على اعتبارات معنوية، وبما أنّ رفض السلفية لأوروبا هو رفض مسبق لكل ما يتعارض مع الإسلام دولةً ودينًا، فإنها لا تقدر أنّ تقف موقفا موضوعيا، ولا تقدر أنّ تنظر نظرة موضوعية للعالم والإسلام نفسه. وليس من شك فى أنّ الفكر الغربى اقترن بالتاريخ الغربى وبالمجتمع الغربي. ومن البديهى أن ينهض

الاستشراق فى الغرب على العادات الذهنية للمجتمع الغربي، وعلى العادات الثقافية للمجتمع الغربي. ومن البديهى أيضا أن يستخدم المناهج التى صنعها لنفسه من أجل دراسة حضارته الخاصة. ومن هنا فقده للبراءة. على أنّ الاستشراق يحتوى على علم قد يفيدنا فى فهم أنفسنا وفى إدراك غيرنا على حد سواء. لذا لا بد من التمييز بين مستويات ودرجات ومراتب وطبقات المستشرقين. ومن هنا الأمل فى حوار بين فكرين أو مجالين مختلفين فى الدرجة لا فى النوع، وهو اختلاف فى الدرجة لأنه من الصعب أن تعيش حضارة الشرق مقطوعة الصلة تماما بالمحيط العالمي. فالنمط الرأسمالى هو «أول نمط يتسم بخصائص عامة كونية» [٢٣]. وكان الاستشراق ، كما هو معروف، قد ظهر فى الغرب فيما سمى باسم «العصر الوسيط» بعد أن كانت العلاقة مجرد علاقة تجارية فى العصر القديم. وأخذ الغرب يترجم المؤلفات العلمية العربية إلى اللغة اللاتينية. وكان الفكر الغربى هو الطالب، على حين كان الفكر فى اللغة العربية هو المعطاء. وبدأت الأمور تتغير ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي. بدأ الفكر الغربى يتغير على حين بدأ الفكر العربى يتراجع. ثم جاء مستشرقو القرن الثامن عشر الميلادى من الرحالة والمبشرين والضباط ورجال الإدارة الاستعمارية وعلماء اللغة، والدين، والإنسان ، والحضارات، والأدب، والآثار. وبدءاً من

القرن التاسع عشر الميلادي، شوه الاستعمار الغربى الحديث صورة الشرق وواقعه، حيث ظهر استشراق الاستعمار ثم ما بعد الاستعمار. وفى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم فى ثلثه الأخير، كان المستشرقون الفرنسيون يدرسون الشرق فى إطار من الاكتشاف السياسى ومن الاكتشاف الاقتصادى للعالم العربي. وبدأ التفكير فى فتح الأسواق الجديدة فى إطار من السيطرة الأوروبية على القارات المنسية. كانت الموجة الأولى تتصف بتأسيس الجمعيات الاستشراقية، ثم الجمعية الآسيوية والجمعية الأمريكية الشرقية. أما المرحلة الثانية فشهدت ميلاد مؤتمرات المستشرقين. أما مستشرقو القرن الماضى فقد كانوا من التربويين وضباط المخابرات والمؤرخين الاقتصاديين ومتدربى الشركات وخبراء الأسواق التجارية والسياسيين وذوى النيات الحسنة من أطراف حوار «المسيحية والحضارة العربية»(٢٤). مع ذلك صار استشراق القرن العشرين استشراق الاستعمار. فوضع المستشرقون علمهم فى عقديّ الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين فى خدمة سياسة الهيمنة، وأدى ذلك إلى الاختلال شبه التام فى ميزان العلاقة بين المجتمعات الغربية الرأسمالية، والمجتمعات الشرقية. وعلى هذا النحو تطور الاستشراق. ومن هنا لم يُفلت المستشرقون، بوعى أو بغير وعيّ، من التضامن المبدئي، المعرفى والسياسي، مع الثقافة الغربية

التى يكتبون فى إطار خططها. لكنّ ذلك لا بد ألا يقودنا إلى رفض مطلق للمعرفة الاستشراقية كلها. وهو رفض سياسى ومذهبى لا يعبر عن أسلوب علمى فى النظر للأشياء والكلمات. فليس من شك فى أنه مازال هناك من المستشرقين من يحلم بالهيمنة من وراء المعرفة. وليس من شك أيضا أنّ الصورة التى التقطها الاستشراق عن الشرق قد تعرضت للتزييف والتحريف والتبديل، بمعنى أنّ المستشرقين حصروا الشرق فى إطار محدد لا يمكن الخروج منه أو عنه. لكن هناك أيضا منهم من راجعوا ويراجعون أنفسهم بحكم العلم. فكانت هناك مرحلتان، فى البداية، كان الاستشراق يسعى لضمان الهيمنة، والسيادة، أما فيما بعد، فلقد صار هناك وعى بالآخر. ويرجع «الفضل» إلى المستشرقين «فى اختراق» طريق الدراسات الإسلامية وتوجيه النظر إلى هذه الغاية. ورفض «يورجن هابرماس» (٢٥) فرض العولمة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان ، بالقوة العسكرية، بل تتناقض هذه القيم مع جوهر القهر العسكري. وهو المعنى نفسه الذى عبر عنه بيار هسنار(٢٦).

وأشار جورج أجامبن (٢٧) إلى أنّ حالة الطوارئ هى قاعدة الشكل السياسى السائد فى الدول الغربية الحديثة، وليست ظاهرة عابرة، كما لابد من الإشارة إلى نقد مارسيل

جوشيه [٢٨]، وتييرى دو مونبريال [٢٩]، وبول ريكور[٣٠]، وسوزان سو نتاج [٣١] الكاتبة والروائية الأمريكية الأكثر شهرة، التى ظلت تناضل ضد الهيمنة الأمريكية منذ وقت مبكر، وإيزابيل بريوند.

إنّ الأزمة الأمريكية الجديدة هى الوريث الشرعى لأسوأ ما أبدعته البشرية فى صدر القرن الواحد والعشرين: أزمة الاقتصاد العالمي، والإرهاب، وأسلحة الدمار الشامل. جاءت نهضة الأمم والشعوب فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وتسارعت عملية النهضة تسارعا شديدا بفعل الانتصارات التى حققتها حركات التحرر الوطني، والقومي، فى العالم المحتل السابق، فتزلزل بناء الاستشراق، وصار من الضرورى «التفكير من جديد» [٣٢] فى الماضي. «فانّ كل تفسير، كل بنية خلقت للشرق، هى إعادة تفسير، أو إعادة بناء له». [٣٣] من جهة أخرى، لا يقبل العلم التجنيس الأنثروبولوجى [٣٤]. إنّ تحديد اتجاه التطور الثقافى للبشرية، تبعا لتقدمها نحو التجانس أو عدمه، واختيار دعم هذا التطور أو عدمه، هما الخاتمتان الطبيعيتان للحوارات المهمة عامة، وللحوارات التى تتعلق بالدولة والأمة على وجه الخصوص. وتكمن النزعة إلى التجانس فى التطور الرأسمالى وتعرقلها شروط التراكم

اللامتكافىء بالذات. وأما الأساس المادى للنزعة إلى التجانس فهو التوسع المستمر للأسواق، فى العرض وفى العمق (٣٥). وقد نشر المستشرقون المخطوطات العربية التى ما تزال العمدة فى مجال قراءة ما سمى باسم «العصر الوسيط»، عدا نصوص قليلة نشرت ببولاق أو حيدر أباد. وكانت بحوث المستشرقين أول عمل تحليلى لينابيع الثقافة العربية استند للمصادر فى صورة مباشرة. وبحوثهم فى مجالات التاريخ والجغرافيا والفكر والمجتمع والسلطة وعلاقات الشرق والغرب لا غنى عنها حتى اليوم فى البحث العلمى عن تلك المسائل. لكن صار من الضرورى إعادة النظر فيه علميا، حتى يتناسب مع تقدم البحث العلمي. فألقى جاك بيرك المحاضرة الافتتاحية فى «الكوليج دو فرونس» (٣٦)، داعيا لتطوير الاستشراق ، قائلا إنه إذا كان قد تجرأ على أن يعرض على الشرقيين نسقا لتاريخهم المعاصر، فإنما فعل ذلك أملا منه بإخضاعه لحكم هذا التاريخ إياه، فكلما أثار هذا النسق انتقادات من داخل، كلما كان من شأنه أن يعمل على تقدم الذين يطمح لخدمتهم، وإذا كان يشكو على الأرجح، من كونه يصدر مع ذلك عن دارس أجنبي، فعزاؤه بالمقابل، أنه يقدر أن ينسحب. وحظوظه من النجاح والفشل ليست فى نهاية المطاف إلا حظوظ هذا الاستشراق الجديد الذى وصفه جاك بيرك بصفة التجرد والالتزام معا، ودعا جاك بيرك

«موضوعه» [٣٧] إلى أن يتحول إلى محاور، وناقد، ومساهم.

من هنا لم تعد مسألة الاستشراق هى نفسها مسألة الصراع بين الاستشراق «المسيحى» [٣٨]، من جهة، والديانة الإسلامية، من جهة أخرى، أو بين الأصيل الإسلامى والدخيل غير الإسلامي، بين العربى والأعجمي. فمنذ القرن الثامن عشر الميلادي، تعلمنت الثقافة الأوروبية، توسعا، ومجابهة تاريخية، وتعاطفا، وتصنيفا. فهل انتماء المرء إلى «الأمة» [٣٩] الإسلامية يمنحه مصداقية معرفية متفردة يُحرم منها غير المسلم، من دراسة الإسلام كدين ودراسة الإسلام كثقافة ودراسة الإسلام كتاريخ ؟ تلك هيّ الفرضية الدينية الضمنية التى تكمن خلف معظم الاعتراضات التى يقيمها «المسلمون» لقاء الاستشراق . وهى الفرضية الدينية الضمنية التى تقبع خلف التبشير الذى كان يحرك عمل الاستشراق . وواقع الأمر أنّ نشر التراث المسيحى السريانى والعربى بدأ منذ القرن الثامن عشر الميلادي، وعلى أيدى المستشرقين وعلماء الدراسات السامية، والتاريخ الكنسى المسيحي، تماما مثلما بدأ هؤلاء نشر التراث الإسلامى فى القرن التاسع عشر الميلادي، تحقيقًا ودراسةً. وفى الوقت الذى كان فيه كارل بروكلمان ينشر كتابه المشهور عن التراث العربى الإسلامى المخطوط، قام ج. جراف، الألماني، وعالم الساميات المعروف،

بنشر مؤلف موثق عن التراث المسيحى العربى المخطوط. ومنذ ذلك الحين نشرت عشرات النصوص العربية التى كتبها المسيحيون العرب والمتعربون منذ القرن الثامن الميلادى وحتى القرن التاسع عشر الميلادي، ذلك أنّ المسيحيين معنيون بالإسلام، لأنه حدث ثقافى طبع الشرق بطابعه.

ومن جهة أخرى، فإنّ الاستعماريين الجدد يستدرجون بعض المسلمين المحافظين للعمل معهم ولهم، دونما التركيز على هدايتهم للمسيحية، لأنّ المسيحية نفسها لم تعد الدين الذى يؤمن به رجال الشركات متعددة الجنسيات، ورجال السياسات متعددة الأغراض. بل صدرت أزمة الكلام الدينى فى الغرب عن حدثين مهمين، هما : أولا، زوال الحضارة المسيحية فى الغرب، وقيام حضارة وثنية بديلا عنها، وثانيا، عدم مقدرة المسيحيين أنفسهم على فهم اللاهوت المسيحي. كما صدرت أزمة الكلام الدينى فى العالم العربي- الإسلامى عن زلزال عنيف هز الإيمان، وأقبلت العصور الحديثة، وشعوب غفيرة خواء الأفئدة من الدين، ضعيفة الانقياد اليه (٤٠) . والواقع إنّ الانحسار المحتوم للمسيحية فى العالم الحديث قد فرض نفسه بقوة نتيجة الحاجات المعرفية لعلم الاجتماع الحديث. وكان علم الاجتماع الحديث قد بدأ يتكون انطلاقا من تفكيره فى مسألة العلاقات بين

الدين وتطور المجتمعات الحديثة. ولم يكن بمقدور علم الاجتماع أن يفكر فى أدواته من دون أن يدرس أساليب التفكير الدينية فى العالم وفى التاريخ، فيما سعى إلى الخلاص منها. وأخيرا، ألغى الدستور الأوروبى الموحد الجديد الإشارة إلى أيّ دين من الديانات (٤١).

٠- ١- همّان اثنان : الروح العدوانى وشعور الكراهية :

لا تنبع العدوانية الغربية تجاه الشرق العربى الإسلامى من كراهية الإسلام، ولا من نزعة مسيحية قوية، كما سبق أنْ رأى الكثيرون، بل نمت هذه العدوانية، ثم تحولت. والجدير بالذكر أنّ تراث المسيحيين العرب ينقسم، كما أشار جون كوربون عن المسيحية العربية، إلى أقسام عدة منها الديني، الذى اهتم الأب سمير خليل فى العقدين الأخيرين بنشر كثير من نصوصه، التعليمى والجدالي، ومنها الفلسفي، ومنها التاريخي، والأدبي. والعدوانية الغربية تجاه الشرق عامة تنبع من جوهر المجتمع الصناعى المتقدم. وسبق أن اقترح ارش فروم (٤٢) (١٩٠٠-١٩٨٠) فى كتابه على «تشريح العدوانية البشرية» (٤٣)، و«كونراد لورنس» (٤٤) فى كتابه عن «الشرير المزعوم، على تاريخ العدوانية الطبيعى» (١٩٦٣) (٤٥)، كما قدم «هربرت ماركيز» (٤٦) (١٨٩٨-١٩٧٩) تحليلا لروح

العدوان الغربى فيما يسمى باسم «مجتمع الوفرة». وقد وصف المجتمع الأمريكى المعاصر بالخصائص الرئيسية على النحو التالى [٤٧]:

١ - القدرة الصناعية والتقنية الوفيرة التطبيقية على المدى البعيد فى الإنتاج وفى توزيع السلع الكمالية، والأدوات، والنفايات، والأجهزة العسكرية أو نصف العسكرية - باختصار، القدرة الصناعية فيما كان الاقتصاديون وعلماء الاجتماع يسمونه باسم المجال «غير المنتج» من السلع والخدمات.

٢ - توسيع مستوى المعيشة المتصاعدة إلى فئات السكان البائسة.

٣ - توافق درجة عالية من التمركز الاقتصادى ومن تمركز السلطة السياسية، مع درجة عالية من التنظيم ومن التدخّل الحكومى فى الاقتصاد.

٤ - البحث العلمي، والبحث «نصف العلمي»، والسيطرة، والتلاعب بسلوك الجماعة والفرد، فى كل من العمل ووقت الفراغ [٤٨] للأهداف التجارية والسياسية، وتترابط هذه الميول كافة، والميل أو النزعة هى اتجاه تقدم حركة محدد أو فكر معين نحو غاية أو هدف، ميل نزوعى سواء الغريزى منه، والمكتسب. فتصوغ هذه الاتجاهات الأزمة التى تعبر عن

السير الصحيح «للمجتمع المرفه»، إذ تنهض التوترات التى يعانى منها الفرد فى المجتمع المرفه على السير الصحيح لهذا المجتمع، وذاك الفرد، لا على اضطراباته وأمراضه. والسير الصحيح هو الذى يجارى المقنن لنمط أو جماعة بعينهما، السير المتوسط أو ما يقرب من السير المتوسط لنموذج أو مجموعة.

وهكذا يتحرك الوضع الصحيح ولا يستقر. ويعمل الكائن الحى عادة حينما يعمل، من دون الاضطراب، فى توافق معين مع التركيب الحيوى والفسيولوجى للجسم الإنساني. وتختلف الكليّات والقدرات الإنسانية تماما بين أعضاء الأنواع، والأنواع نفسها تغيّرت تماما فى أثناء تاريخها، لكن هذه التغييرات طرأت على قاعدة حيوية، وفسيولوجية ظلت ثابتة بشكل كبير. ولكيّ يتحقق علم الطبيعة من صحة تشخيصه واقتراح علاجه، يأخذ بيئة المريض، والتربية، وانشغاله، فى الحسبان. قد تحدّد هذه العوامل مدى السير الصحيح الذى قد يعرّف وينجز، وقد تجعل هذا الإنجاز مستحيلا، لكن الحالة الصحيحة تبقى مفهوما واضحا ودالا، كمعيار وهدف. وتطابق الحالة الصحيحة فى نفسها «الصحة»، والانحرافات المختلفة عنها هيّ درجات «المرض» المختلفة. وتبدو حالة الطبيب النفسى مختلفة تماما. يستعمل الطبيب النفساني، من النظرة الأولي، الحالة الصحيحة نفسها التى يدرسها

الفيـزيائي. إنّ السيـر الصـحيح للذهن [٤٩] هو الذى يمكّن الفرد من الأداء، والسير تبعا لموقعه كطفل، ومراهق، ووالد، وكشخص أعزب أو متزوّج، تبعا لشغله، ومهنته، وسكنه. لكن هذا التـعـريف يحـتـوى على عـوامل جـديدة تمامـا، ويعنى المجتمع، والمجتمع عامل من عوامل الحالة الصحيحة فى المعنى الأكثـر ضـرورية من التـأثيـر الخـارجي، إلى حـدّ أنّ «الوضع الصحيح» يبدو اجتماعيا ومؤسساتيا بدلا من الشرط الفردي. من السّهل ومن المحتمل الاتفاق على ماهية السير الصحيح للمنطقة الهضمية، والرئتين، والقلب، لكن ماهية السير الصحيح للذهن فى فعل الحب، فى العلاقات الفردية الأخرى، فى العمل وفى وقت الفراغ، فى اجتماع مجلس الإدارة، على ملعب الجولف، فى الأحياء الفقيرة، وفى السجن، وفى الجيش؟ قد يتشابه السير الصحيح للمنطقة الهضمية أو الرئة فى حالة الشركة الصحّية التنفيذى والعامل الصحّي، بينما لا يصحّ ذلك على عقولهم. فى الحقيقة، قد يشذ المرء تماما إذا اعتقد بانتظام، وشعر، واشتغل مثل غيره.

٠- ٢- وضع الاستشراق داخل الخارج وخارج الداخل :

قد يُجرى الطبيب النفسى إجراءً مماثلاً للطبيب العام

والعلاج المباشر حين يضع الوظيفة البطيئة ضمن عائلته، في عمله أو في بيئته. وليس الإجهاد العقلي وإجهاد المريض يصدران عن الشروط السيئة في عمله، وفي حيّه، وفي مركزه الاجتماعي وحسب، بل بطبيعة العمل، وبطبيعة الحيّ، والمنزلة بنفسها - في شرطها «الصحيح». ثمّ ينهض المريض في وضع صحيح لهذا الشرط، مما يعني تطبيع التوترات، أو وضعه بقسوة أكثر: جعله قادرا على وجوده كمريض، يعيش مرضه كمرض صحيح، من دون تقرير أنه مريض بالضبط عندما يرى نفسه ويُرى صحيحاً. تظهر هذه الحالة حقا إذا خفّت عمله، بطبيعته تماما، مبذّرا، ومدهشا، مع أنّ العمل يدفع تماما، وهو ضروري على المستوى «الاجتماعي»، أو إذا انتمى الفرد إلى مجموعة أقلية بائسة في المجتمع القائم، السيّئ والمنشغل التقليدي بشكل رئيسي في عمل الخادم والعمل الصحيح القذر. لكن هذا أيضا يمثل الحالة، في الأشكال المختلفة تماما، على الجانب الآخر للسياج بين تجّار العمل والسياسة، حيث يتطلّب الأداء الكفء والمربح (٥٠) أنواع انعدام الرحمة الذكية، واللامبالاة الأخلاقية، والعدوانية المستديمة. في مثل هذه الحالات، يعادل سير «الوضع الصحيح» التشويه وتشويه الإنسان - مهما تَعرّف الأنواع الإنسانية للإنسان بشكل معتدل. كتب أريك فروم « المجتمع الصحيح» ، ولم يدرس المجتمع القائم إنما درس المجتمع

القادم، والمعنى هو أن المجتمع القائم ليس صحيحا وأن المجتمع القائم مجنون. وليس الفرد الذى يشتغل عادة، بشكل كاف، وبشكل صحى كمواطن فى مجتمع مريض - أليس مثل هذا الفرد نفسه مريضا ؟

لا يتطلّب المجتمع المريض مفهوما متناقضا عن الصحة العقلية، «فمفهوم المفهوم» يعيّن [٥١] الصفات العقلية التى تحرمها «سلامة العقل» السائدة فى المجتمع المريض وتقبض عليها، أو تحرّفها ؟ تعادل الصحة العقلية القدرة على الحياة المنبثقة، وعلى الحياة غير المعدّلة، تمثيلا لا حصرا. استطاع هربرت ماركيوز أن يقول إنّ المجتمع يمرض عندما لا تؤسس مؤسساته الأساسية وعلاقاته، تركيبه، لاستعمال المادّة المتوافرة والمصادر الثقافية للتطور المثالى وإشباع الحاجات الفردية، وذلك كتعريف مؤقّت «للمجتمع المريض».

إنّ التضاد الأكبر بين الشروط الإنسانية المحتملة، من جهة، والشروط الإنسانية الفعلية، والحاجة الاجتماعية العظمى التى أطلق هربرت ماركيوز عليها اسم «القمع الفائض»، من جهة أخرى، هو القمع الذى لا يقتضيه النمو الحضاري، ولا يقتضيه الحفاظ على الحضارة. وتقضى المصلحة الفردية بالقمع لأجل صيانة المجتمع القائم. ويقدّم مثل هذا القمع الفائض - يقع القمع الفائض ضمن

الصراعات الاجتماعية- توترا جديدا وتشدّيدا على الأفراد.
وجرت العادة أن ندرس العمل الصحيح للعملية الاجتماعية، الذى يصون التعديل والاستسلام، كالخوف من فقدان العمل أو من فقدان المنزلة، أو المقاطعة، وهلم جرا، فليست هناك من سياسات تنفيذية خاصّة تتعلق بالذهن. لكن التضاد بين الأنماط القائمة للوجود والإمكانات الحقيقية للحرّية الإنسانية تعاظم تماما فى المجتمع المرفه المعاصر بحيث ينبغى على المجتمع أن يصون التنسيق الذهنى الفعّال أكثر من الأفراد، لكى يمنع الانفجار، فى عقله الباطن والأبعاد الواعية، فالنفس تنفتح على التلاعب المنظّم والسيطرة المنظّمة، وتخضع لهما.
وعندما بحث هربرت ماركيوز فى القمع الفائض «المطلوب» لصيانة المجتمع، أو عن حاجة المجتمع للتلاعب المنظّم وللسيطرة المنظّمة، فقد أشار إلى الحاجات الاجتماعية التجريّبية المنفردة، والانفتاح الشعورى على السياسات.
وهكذا قد يواجه البشر ذلك أو ينفتحون عليه أو لا يواجهون ولا ينفتحون. وأثر هربرت ماركيوز البحث فى الميول، والقوّى التى يمكن أن يميّزها تحليل المجتمع القائم، وهى الميول، والقوى التى تؤكّد نفسها بغض النظر عن إدراك صنّاع السياسة لها. وتعبر الميول، والقوّات عن مقتضيات الجهاز القائم للإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك- وهى مقتضيات عقلية سياسية تقنية اقتصادية لابد منها لصيانة السير المستمر

للجهاز الذى يعتمد عليه السكان، وتشتق الوظيفة المستمرة للعلاقات الاجتماعية من نسق هذا الجهاز. صارت هذه الميول الموضوعية ظاهرة فى اتجاه الاقتصاد، وفى التغير التقني، وفى السياسة الداخلية وفى السياسة الخارجية لأمّة أو مجموعة الأمم، وهى تولّد أرض مشاعة فوق حدود الفرد، وحاجات الطبقات الاجتماعية وأهدافها، ومجموعات ضغط، والأطراف المختلفة. تتجاوز الميول الموضوعية، أو تمتصّ، الهموم والأهداف الفردية من دون تفجير المجتمع، فى ظل الشروط الصحيحة للتماسك الاجتماعي. على أية حال، الهم الخاص لم ينهض ببساطة على الهم الكوني، فالهم الخاص له مدى الحرّية، ويسهم فى تشكيل الهم الكوني، تبعا لمركزه الاجتماعي، لكن يعوزه الثورة، وتبقي الميول الموضوعية السائدة هي التى تعرّف الحاجات المعيّنة والأهداف المعيّنة. وتؤكّد الميول الموضوعية السائدة نفسها من «وراء ظهر» الأفراد فى المجتمعات المتقدّمة اليوم. تمارس الهندسة الاجتماعية، والإدارة العلمية للمشروعات والعلاقات الإنسانية، وتلاعب الحاجات الفطرية على مستوى صنع السياسة وتشهد على درجة الوعيّ ضمن العمى العام.

إنّ الهدف الموضوعى العام هو أن يوفّق بين الفرد ونمط الوجود الذى يفرضه عليه مجتمعه، عدا كلّ التلاعب المعيّن لمصلحة بعض الأعمال التجارية، والسياسات، والضغوط.

ولابد من إنجاز تطهير شهواني من البضائع التجارية التي على الفرد أن يشتريها أو يبيعها، ومن الخدمات التي لابد أن يستعملها أو يؤديها، ومن المرح الذي لابد أن يتمتع به، ومن رموز المكانة الاجتماعية التي لابد أن يتمتع بها، لأن وجود المجتمع يعتمد على إنتاجها المستمر واستهلاكها، وبسبب الدرجة العالية للقمع الفائض المشترك في مثل هذه المصالحة. بكلمة أخري، لابد للحاجات الاجتماعية أن تصبح حاجات فردية، وحاجات غريزية. لابد أن توحّد هذه الحاجات وتنسّق، وتعمّم، إلى الدرجة التي يقتضيها معدل إنتاج هذا المجتمع الإنتاج الشامل والاستهلاك الجماهيري. من المؤكد أن هذه السيطرة ليست مؤامرة، وهي لم تتمركز في أي وكالة أو مجموعة الوكالات مع أنّ الاتجاه نحو المركزة يزداد بزخم؛ وهي تشمل مجالات المجتمع كافة، يمارسها الجيران، والجماعة، والمجموعات المتشابهة، والإعلام الجماهيري، وبدرجة أقل الشركات الحكومية. لكنّها في الواقع تعمل بمساعدة العلوم الاجتماعية والسلوكية، عامة، وعلم الاجتماع وعلم النفس، على وجه الخصوص. وصارت هذه الجهود «العلمية» (٥٢) أداة لا غنى عنها في أيدي السلطات الافتراضية.

وتوحي هذه التعليقات القصيرة بتجذر المجتمع في الروح، وبأنّ مدى الصحة العقلية لا يقع في الفرد إنّما في المجتمع

والبيئة والمحيط. ويبدو مثل هذا الانسجام بين الفرد والمجتمع مرغوبا تماما إذا ما عرض المجتمع للفرد شروط تطوره كإنسان في إطار الإمكانات المتوافرة للحرّية، والسلام، والسعادة في إطار التحرير الممكن لغرائز حياته، لكنّه يدمر الفرد تماما إذا لم تسد هذه الشروط. إنّ الفرد الصحيح هو كائن بشرى بكلّ الصفات التى تمكّنه من الانسجام مع الآخرين في مجتمعه، وهذه الصفات نفسها هى علامات القمع، علامات الإنسان المشوّه، الذى يسهم فى قمعه، وفى احتواء الفرد المحتمل والحرّية الاجتماعية، وفى إطلاق العدوان، حيث تنعدم هذه الشروط. وهذه الحالة لا يمكن أن تحلّ ضمن إطار علم النفس. وهذه الحالة لا يمكن أن تحلّ المستوى السياسى لقاء المجتمع. وقد يبرهن هذا العلاج هذه الحالة، لكيّ يتيقن من نفسه، ويعدّ الأرض العقلية لمثل هذا الكفاح، لكن قد يصبح طبّ الأمراض العقلية علاجا هدّاما. ويقترح السؤال الآن حول التوتر فى المجتمع الأمريكى المعاصر، وفى المجتمع المرفه، انتشار الشروط السلبية الجوهرية إلى التطور الفردى فى المعنى الذى حدده هربرت ماركيوز، أو لصياغة السؤال فى لغة أقرب لمقاربة هربرت ماركيوز : هل يفسد التوتر إمكانية «صحّة» التطور الفردي، كتطور مثالى لقدراته الثقافية ولقدراته العاطفية ؟

يدعو السؤال إلى جواب إيجابي، إذ يفسد المجتمع التطوّر الفردي، إذا تعلق التوتر السائد بتركيب المجتمع نفسه وإذا نشّط التوتر الحاجات وأشبع حاجات أعضائه الغريزية التى تضع الأفراد ضدّ أنفسهم لكيّ يعيدوا إنتاج قمعهم ويشدّدوه. وقد بدا التوتر في المجتمع الغربي، من النظرة الأولي، خاصية أى مجتمع يتطوّر على ضوء التغيرات «التكنولوجية» (٥٣) الكبرى التى تبتكر أنماطا جديدة من العمل ومن الراحة، فتؤثّر في العلاقات الاجتماعية كلّها، وتحدث تحويلا شاملا للقيم. حينئذ يتجه العمل الصحيح فى اتجاه الهم غير الضرورى تماما، بل فى اتجاه التبذير، وحينئذ يصبح عمل المأجورين أيضا وعلى نحو متزايد عملا «آليا»، ويصبح عمل السياسيين والمدراء موضع الشك، ويبدو المحتوى التقليدى للكفاح من أجل الوجود بلا معنى بنحو متزايد ومن دون مادة، ويظهر كضرورة غير ضرورية، بنحو متزايد. لكن البديل المستقبلي، يعنى الإلغاء الممكن للعمل المغترب، يبدو بلا معني بالقدر نفسه، وإنكارا، وتخويفا. وفى الحقيقة، إذا تصوّر المرء هذا البديل كالتقدّم وتطوير النظام القائم، ثمّ إزاحة محتوى الحياة إلى وقت الفراغ، إنما يأخذ ذلك شكل الكابوس، وهو التحقيق الذاتى الكبير، والمرح، وقضاء الوقت الممتع فى فضاء يتقلّص بثبات.

٠- ٣- العقلانية التكنولوجية لقاء منطق السيطرة:

يمثل تهديد «العقلانية التكنولوجية» نفسها نمطا من الأنماط الأيديولوجية، وإنّ كان لا بد من «مراجعة مفهوم الأيديولوجيا نفسه» (٥٤) . تخدم الأتمتة تخليد الوظائف الملغية، وغير الضرورية على المستوى التقني، وعمليات العمل «وإعادة إنتاجها» (٥٥). هذا من جهة، وتبرِّر الأتمتة وتروِّج لتربية رجال المنظمة ومدراء وقت الفراغ، وتدريبهم، بمعنى أخر، تخدم الأتمتة إطالة السيطرة والتلاعب وتوسيعه، من جهة أخرى. وفى وقت متزامن سعى مارتن هيدجر إلى تحرير الفكر من قبضة العقلانية التكنولوجية السائدة فى قطاع كبير من الفكر الغربى المعاصر، كى يحرر الإنسان نفسه وكينونته. وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط إلى مارتن هيدجر، فى تفسير قصيدة برمنيدس(٥٦)، «حول الطبيعة». وقدَم برمنيدس نشيده التعليمى بادئًا إياه برحلة أسطورية صوفية دقيقة الوصف نقلته إلى أكثر الفلسفات تجريدًا فى التاريخ، وبها طبع الفكر الغربى «بالطابع العقلي» تحت عنوان «مبدأ العلة الكافية» (٥٧). وتحولت الفلسفة من سعى إلى حقيقة الوجود فى انكشافها الخالص إلى سعى نحو «هندسة» تنظيمية شاملة للكائنات، تدرس فيها الوجود فى النهاية كمقولة من المقولات النظرية. فى تلك الهندسة تنقسم الكائنات

إلى فئـات، وإلى طبقات، ويلازمـها التركيب من الداخل ومن الخـارج، مـاعـدا كـائن واحد يحتل مـركـز الوجود المطلق فى أعلى سلـم الكائنات، أو بالأحرى فى قطاع كيان يختلف كل الاختـلاف عن القطاعـات الأخرى. وانحـرفت الميتـافيـزيقـا الكلاسيـة، منذ أفلاطون، عن التصـور الصحيح للحقيقة، حيث قرنت الحقيقة بتطابق بنى العقل والواقـع. فبدلت فى تصـور الحقيقة. فالحقيقة لم تعد تفهم كجوهر ما ورائى أو كمعطى جاهز لكيّ نزعم القبض عليها أو الدفاع عنها، بل هى مرهونة لإجراءات إقرارها أو آليات إنتاجها أو مؤسسات تداولها كما يقال اليوم، بمعنى أنها شئ يمارس وينتج ويتشكل باستمرار. وهذا شـأن سـائر المقولات كلـها فقدت أمنها المعرفي، ولهذا فهى تحتاج دوما إلى المراجعة وإعادة الصياغة.

فقد نظرت الميتافيزيقا الكلاسيكية فـى الكائن، وأهملت الوجود، وحصرت الكائن فى الواقـع الموضوعي، وفى الأشياء، وتصورته ومثلته، وعقلتـه وقولبتـه، ثم بدلت فى مفهوم الحقيقة من انكشـاف إلى مطابقة لبنى العقل مع الواقع. ونتج عن هذا الانحراف نسيان الوجود ككينونة، وانقياد وراء هندسة شاملة كـان من أبرز نتـائجـهـا البـينة «علم الوجـود الدينـي» فى الميتافيزيقا، وفى العقلانية التكنولوجية العلمية. وقضى ذلك بتفكيك بنيـة «علم الوجـود الديني» الأفـلاطونى والأرسطي،

وبتحرير الفكر من قبضة العقلانية التكنولوجية، عودةً إلى الخلف. ورأى مارتن هيدجر أنّ العقلانية التكنولوجية تقلص الوجود والكائن إلى موضوع لقاء الذات القائمة. يخضع العلم والتقنية الحديثة الكائن للقواعد الحسابية. وغني عن البيان، كيف أنّ العلم والتكنولوجيا يؤثران تأثيراً عميقًا في الوجود الإنسان ي، كما يشهد على ذلك العصر الرقمي الذي نعيش فيه. وعبثًا يحاول العلم القيام مقام الأساس في العلاقة الصحيحة بين الإنسان المفكر والوجود، ذلك لأنّ «العلم لا يفكر»، كما أنّ التكنولوجيا هيّ سقطة وجودية أو هي ميدان انسحاب الوجود. إنّ العلم لا يقود الإنسان نحو معرفة جَذْرية، لأنه لا يتطلع إلى ماهية حقله الخاص. وأنه لدعاة إلى الأسف أن تكون النتائج العلمية الباهرة قد أخفت عن العلم هذا الواقع، فراح يدعي بأنه يدرك كل الأشياء. وبالفعل، أنّ العلم ينطلق من فرضيات يتعذر عليه تأسيسها بشكل جذري، بالإضافة إلى أنه يعالج الأشياء ضمن نطاق موضوعيته الخاصة، الخاضعة بدورها لتحولات متعاقبة. إن العالم في موقفه تجاه الواقع يحدد نطاقًا معينًا من التعالم بمثابة موضوع بحث خاص، وينطلق من هذا التعيين في كل أبحاثه، لذلك يبقى محدود الأفق. إن الوجود تنسحب من أفق العلم، ومن أفق التكنولوجيا، على وجه الخصوص النازعة إلى السيطرة على كل شيء. إن التكنولوجيا هيّ «سقطة» وجودية.

ولا يحملنا هذا الإثبات إلى التعرض لما لها من شأن فى واقعها الإيجابي، ولا إلى «احتقارها» أو العودة بها إلى الوراء. فالتكنولوجيا توفر «إمكانات أكثر أصالة للوجود الحر» وهى تساعدنا على بيان ما للفن التجريدى من «شرعية تاريخية». وقد رفض مارتن هيدجر أن يقيم إقامة ميتافيزيقية تقليدية فى أرض «علم الوجود الديني»، من جهة، كما رفض أن يقيم فى مجال «التكنولوجيا»، من جهة أخرى، ثم رسم خطوط الإقامة الجديدة فى الوجود. وخطا خطوة اختلفت كل الاختلاف عن المسار التقليدى الذى سيطر بعد أرسطو، حيث وضعت الفلسفة الأولى بعد «الفيزياء»، وفرض عليها الطريق الفيزيقية نحو الوجود.

وليس الخطر الحقيقى الذى يتهدد النظام القائم هو إلغاء العمل، لكن الخطر الحقيقى الذى يهدده هو إمكانية العمل غير المأجور كقاعدة إعادة إنتاج المجتمع. ليس ذلك أن الناس عادوا لا يرغمون للعمل، لكنهم قد يرغمون للعمل لحياة مختلفة جدا فى علاقات مختلفة جدا، وقد يعينون الأهداف والقيم المختلفة جدا، وربّما يلزم أن يعيشوا تبعا لأخلاقية مختلفة جدا - هذا «الإنكار المؤكّد» للنظام القائم، هو البديل المحرّر. على سبيل المثال، قد ينظّم العمل الضرورى اجتماعيا مثل هذه الجهود كإعادة بناء المدن والبلاد، وانتقال مواقع العمل

لكيّ يتعلّم الناس كيفية السير من جديد، وبناء الصناعات التي تنتج السلع من دون الزوال الداخلي، ومن دون النفاية المربحة والنوعية الرديئة، وخضوع البيئة إلى الحاجات الجمالية الحيوية للكائن الحي. ومن المؤكد أن ترجمة هذه الإمكانية إلى الحقيقة تعني القضاء على قوّة المصالح المهيمنة التي، بوظيفتها الواضحة في المجتمع، تعارض التطوير الذى يحوّل العمل الحرّ إلى دور بسيط، ويتخلّص من اقتصاد السوق، ومن سياسة التعبئة العسكرية، توسّعا، وتدخّلا. بكلمة أخرى، تعارض التطوير الذى يعكس الاتجاه السائد بالكامل. هناك علامات منتهية تدل على مثل هذا التطوير. في هذه الأثناء، تتم تعبئة السكان جسديا وعقليا ضدّ احتمال التطوير، بالوسائل الجديدة والفعّالة والكليّة تماما المزوّدة بالتقدم التقني. ولابد أن يستمرّ الناس فى الكفاح من أجل الوجود فى الأشكال البالية وفى الأشكال الثمينة وفى الأشكال المؤلمة.

ذلك هو التضاد الحقيقي الذى ينتقل من الهيكل الاجتماعي إلى الهيكل الذهني للأفراد. يكاد ذلك التضاد أن ينشّط الميول التدميرية، ويهيّجها، فى صيغة «الإعلاء» (٥٨). والإعلاء، كما هو معروف، هو اصطلاح أطلقه فى الأصل المحللون النفسيون. والجدير بالذكر أنّ الاستشراق التقليدى ظل يجتنب الطب النفسي (٥٩). والإعلاء هي العملية

اللاشعورية التى بها يحرف دافع جنسى من أجل أن يعبر عن نفسه فى نشاط غير جنسى ومقبول اجتماعيا. والإعلاء، كما قصده هربرت ماركيوز، هو العملية اللاشعورية التى بها يحرف الدافع الجنسى التدميرى من أجل أن يعبر عن نفسه فى نشاط اجتماعى مقبول. صارت الميول التدميرية مفيدة اجتماعيا فى سلوك الأفراد، على المستوى الفردي، كما على المستوى السياسي، بل على مستوى سلوك الأمّة ككل. تصبح الطاقة التدميرية طاقة عدوانية مفيدة اجتماعيا. ويدفع السلوك العدواني نحو نمو السلطة التقنية والسياسية والاقتصادية. وتتّحد الإنجازات البنّاءة والإنجازات التدميرية، وعمل مدى الحياة وعمل الموت والتوليد والقتل، بشكل معقّد، فى الأمّة ككل، كما فى المشروع العلمى المعاصر، وفى المشروع الاقتصادي. فيقصد بتحديد استغلال الطاقة النووية تحديد استعماله السلمي واستعماله العسكرى معا. ويظهر التحسين وحماية الحياة كنواتج عرضية للعمل العلمى على إبادة الحياة. ويقصد بتحديد النسل تحديد القوة البشرية المحتملة وعدد الزبائن الافتراضيين. استند تفسير هربرت ماركيوز، كما هو معروف، على نظرية سيجموند فرويد Sigmund Freud (60) (1856-1939) فى الغرائز، فيما انتقد تجديد منهج سيجموند فرويد آنذاك. وبذلك صار التحويل التدميرى إلى عدوان مفيد على المستوى الاجتماعي،

وإلى عدوان بنائى اجتماعي، أيّ إلى طاقة اجتماعية صحيحة أو عملية اجتماعية صحيحة أو عملية اجتماعية ضرورية. وصار التحويل التدميرى البنّاء يخضع للإعلاء قليلاً أو كثيراً، وهو جزء من الحركية نفسها التى تقع فيها الغريزة الجنسية، أو الطاقة الجنسية. ويتحول هذا الجزء إلى منفعة اجتماعية.

إنّ «الدفعتين» (٦١) Impulses المتعاكستين إجباريتان معا، وتتّحدان فى هذا التحويل الإسقاطى، وتوجهان الحضارة، عقلياً، و«عضوياً» (٦٢). لكن مهما يغلق إتحادهما ومهما يكن فعّالا، تبقى صفاتهما الخاصة من دون تغيير، بل بالعكس ينشّط العدوان دمارا يتجه للموت، بينما تبحث الغريزة الجنسية عن الحفظ، والحماية، وتحسين الحياة. لذا، يظل الدمار يعمل فى خدمة الجنس الذى يخدم الحضارة والفرد، وإذا صار العدوان أقوى من نظيره الجنسي، ينقلب الاتجاه، عدا أن الطاقة التدميرية لا تقدر أن تقوى من دون تبسيط الطاقة الجنسية، فالتوازن بين الدفعتين الأساسيتين هو توازن كمّي، والغريزة المتحركة هى غريزة آلية، توزّع الكمّية المتوافرة من الطاقة بين الدفعتين المتناقضتين.

٠- ٤- أصل القمع الحضارى :

أعاد هربرت ماركيوز صياغة مفهوم سيجموند فرويد

فاستعمله لمناقشة عمق التوتر السائد فى المجتمع الأمريكي، وخاصيته. واقترح أنّ التوتر السائد فى المجتمع الأمريكى يشتقّ من التضاد الأساسى بين قدرات المجتمع الأمريكي، الذى قد يستمرّ ضمن أشكال جديدة جوهرية من الحرّية التى تبلغ فتنة المؤسسات القائمة من ناحية، والاستعمال القمعى لهذه القدرات على الآخرين من ناحية أخرى. ينفجر التضاد و«ينحل» ، فى العدوان السائد وفى الواقع فى كلّ مجال من مجالات فى المجتمع الأمريكي. إنّ التعبئة العسكرية وتأثيرها فى السلوك الذهنى للأشخاص، هو التجلى الأكثر بياناً، وهو ليس على الإطلاق تجليا معزولا، بل يقع ضمن مجموعة المتناقضات الأساسية، حيث تتغذّى العدوانية من مصادر عدة:

٠- ٤- ١- تجريد الإنتاج وعملية الاستهلاك من الإنسانية :

ويطابق التقدم التقنى الإزالة المتزايدة للمبادرة الفردية، والميل، والمذاق، والحاجة للسلع والخدمات. هذا الميل يحرّر إذا كانت الموارد المتاحة والأساليب مستعملة لتحرير الفرد من العمل والاستجمام الذى هو مطلوب لإعادة إنتاج المؤسسات السائدة. يرضى نفس ميل العداوة فى أغلب الأحيان.

٠- ٤- ٢ - شروط الانفتاح في المجتمع الجماهيرى:

فالحاجة لـ «الهدوء، والسرية، والاستقلال، والمبادرة،

وبعض الفضاء المفتوح» ليست «حاجات سطحية أو من قبيل الرفاهية إنما هى تشكّل ضرورات حيوية حقيقية.» تجرح قلتها التركيب الغريزى نفسه. وأكّد سيجموند فرويد أن الجنس يتصف بالطابع «الانعزالي» بينما يقوم المجتمع الجماهيرى بالتطبيع الاجتماعى المفرط ويقابله الفرد بكلّ أنواع الإحباط، والقمع، والاعتداءات، والمخاوف التى تتحول بسرعة إلى عُصاب أصلي. وقد ذكر هربرت ماركيوز التعبئة الاجتماعية للعدوانية للدلالة على عَسكرة المجتمع المرفه. وتذهب هذه التعبئة أبعد من الهيكل الفعلى للقوّة البشرية وتعزيز صناعة التسلّح، وتبين سماتها الشمولية حقا فى الإعلام الجماهيرى اليومى الذى يغذّى «الرأى العامّ». إنّ وحشية اللغة والصورة، وتقديم القتل والحرق، والتسمّيم والتعذيب الواقع على ضحايا الذبح الاستعمارى الجديدة يجعل من الواقع المشترك المفهوم، أسلوبا مضحكا أحيانا يكمل هذا الرعب بسخرية الأحداث الغريبة، وبطولات كرة القدم، والوقائع العرضية، وتقارير سوق الأسهم المالية، وخبراء الأرصاد الجوية. ليس ذلك إلا الإعلاء البطولى «الكلاسي» للاستشهاد فى سبيل الوطن، بينما هو تخفيض المصلحة الوطنية إلى مستوى الأحداث الطبيعية، وحالات طوارئ الحياة اليومية. من هنا التعويد النفسى على الحرب الذى يقدم إلى الناس بعيدا من واقع الحرب، يتآلفون بسهولة

مع «نسبة القتل» بينما هم يلمون بالأخرى «بالنسب»، استنادا إلى هذا التعويد مثل نسب العمل أو المرور أو البطالة. ويتكيّف الناس مع حياة الأخطار، والوحشية، والإصابات المتزايدة من الحرب فى فيتنام، كما هو الحال مع من يتعلّم بشكل تدريجي أن يعيش مع الأخطار اليومية وإصابات التدخين، وإصابات ضباب الدخان، أو إصابات المرور. وتظهر الصور فى الصحف اليومية، وفى المجلات واسعة الانتشار، فى أغلب الأحيان، باللون اللطيف واللامع، وتعرض لسجناء تحت الاستجواب، ولأطفال صغار يسحبون الغبار من وراء السيارات المدرّعة، ولنساء مشوهات. وليس ذلك شيئا جديدا (٦٣) لكنّه الوضع الذى يفرق. ويطبّع ظهورهم فى البرنامج المنتظم، فى الإعلانات التجارية، وفى الألعاب الرياضية، وفى السياسة المحليّة، وفى تقارير المجموعة الاجتماعية، وحشية القوّة أكثر بحيث يشمل السيارة الحبيبة، ويبيع المنتجون «الثيندربيرد»، و«الغضب»، و«العاصفة»، وتضع صناعة النفط «نمرا فى الدبابة». وتتميّز اللغة المحكومة بالتصلب. مفردات معيّنة من الكره، استياء، وتشهير بمعارضة السياسات العدوانية والعدو. يكرّر النمط نفسه باستمرار. هكذا، عندما يتظاهر الطلاب ضدّ الحرب، يصبح ذلك عملا من أعمال «الغوغاء» ينظمه «الأنصار المؤمنون بالحرّية الجنسية» و«الأحداث المنحطون»، و«قنافذ بحر

الشارع والأشرار» و«صعاليك » الشوارع، بينما تشمل المظاهرات المضادة المواطنين المجتمعين. وفي فيتنام قام «العنف الشيوعي الإجرامي المثالي» ضدّ العمليات الاستراتيجية الأمريكية. وتمتع الحمر بصلافة إطلاق «الهجوم الأولى». من المفترض أنهم يفترضون إعلانه مقدما ونشره علنا؛ «يجتنّبون الفخّ». من المفترض أنهم يبقون في داخلهم. ثكنات هجوم فيتكونج الأمريكية «في أعماق الليل» وأولاد قتل الأمريكان. ومن المفترض الهجوم على الأمريكان فقط في وضح النَهار، من دون إزعاج نوم العدو، أو قتل الأولاد الفيتناميين.

٠- ٥- أشكال الرقابة الجديدة :

تكشف اللغة (٦٤)، عن ائتلاف المختلف. وقد رأى جورج أورويل أنّ السلام، في فمّ العدو، يعني الحرب، والدفاع والهجوم، بينما على الجانب الآخر، الضبط يصعد النفس، والقصف التام يعدّ للسلام. تعيّن اللغة قبلياً العدو كشرّ في مجموعه وفي أعماله ونياته كلّها، حين تنتظّم اللغة هذا الأسلوب المميّز. وهكذا اتسعت صورة العدو المتخيل خارج نطاق الحقيقة. إنّ موضوع الرهان هو الاستقرار المستمر ونمو النظام المهدّد بلا عقلانيته - بالقاعدة الضيّقة التي ينهض عليها ازدهاره، بالتجريد من الإنسانية الذي يقتضيه

يسره المبذّر والطفيلي. إنّ الحرب العديمة المعنى نفسها هيَ جزء من هذه اللاعقلانية ومن جوهر النظام. إنّ ما كان تدخّلا بسيطا فى البداية، وحادثا عرضيا، تقريبا، وطوارئ السياسة الخارجية، أصبح قضية قانونية تقود معدل الإنتاج، والمنافسة، وسمعة الكل. إنّ بلايين الدولارات صرفت للمجهود الحربى «بتنبيه» (٦٥) سياسى وتنبيه اقتصادى أو علاج. والتنبيه أى تغير طاقة يثير عضو استقبال حس، يطلق بتوسيع فضفاض بأى شيء أو حدث يكون له مثل هذا الأثر. طريق كبير من امتصاص جزء الفائض الاقتصادي، وإبقاء الناس فى مكانهم. ربّما كانت هزيمة فيتنام إشارة إلى الحروب الأخرى من أجل التحرير الأقرب من البيت - وربّما للتمرّد فى البيت. وليس من شك فى أنّ الاستخدام الاجتماعى للعدوانية يرجع إلى البنية التاريخية للحضارة الإنسانية كما كان واسطة التقدّم القويّة. على أية حال، قد تتحوّل المرحلة، هنا كما من قبل، من الكمية إلى النوعية وتخرّب التوازن الصحيح (٦٦) بين الغريزتين الأوليين لمصلحة الدمار. وسبق أن ذكر هربرت ماركيوز «شبح» الأتمتة (٦٧). واقع الأمر أنّ الشبح الحقيقى للمجتمع المرفه هو التخفيض الممكن للعمل إلى مستوى لا يعود يعمل الكائن الحى الإنسانى أكثر من آلة عمل. ويناهض الهبوط المجرّد الكمى قوّة العمل الإنسانية المطلوبة ضدّ صيانة نمط الإنتاج الرأسمالى

ابتداء من كلّ الأنماط الاستغلالية الأخرى فى الإنتاج. ينفعل النظام بزيادة إنتاج السلع والخدمات التى إمّا لا تزود الاستهلاك الفردى على الإطلاق، أو تزيد الرفاهية (٦٨). وتظهر درجة هذا النوع من العمل كعمل غير ضروري، وبلا شعور، وزائد عن الحاجة بينما تتحوّل ضرورة أكل العيش، وينهض الإحباط على إنتاجية هذا المجتمع نفسه، وينشط العدوانية، إلى الدرجة التى يبلغ فيها المجتمع العدوانية فى تركيبه نفسه، ويعدّل التركيب العقلى لمواطنيه أنفسهم، ويصبح الفرد فى الوقت نفسه أكثر مرونة وأكثر عدوانية وأكثر طاعة، ليستسلم لمجتمع يشبع أعمق حاجاته الغريزية ومكبوتاته المعتادة، استنادا إلى يسره وقوّته. وتجد هذه الغرائز الفطرية صورتها الشهوانية على ما يبدو فى ممثلى الناس. ووجه رئيس لجنة القوّات المسلّحة بمجلس الشيوخ الأمريكي، السّيناتور الجورجى رسل، بهذه الحقيقة. وأورد هربرت ماركيوز قول السّيناتور أنّ هناك أمرا حول الاستعداد للدمار الذى يجعل الناس يتملون أكثر فى إنفاق المال من تصور أغراض بنّاءة. لذلك، لا أعرف، لكنّى لاحظت، على مدى ثلاثين سنة تقريبا فى مجلس الشيوخ، أنّ هناك أمرا يتعلق بشراء أسلحة القتل، والتحطيم، وإبادة المدن، وإزالة أنظمة النقل العملاقة التى تجعل الناس يقدرون قيمة الدولار عندما يفكّرون بالإسكان الصحيح، وبعناية صحة البشر».

وطرح هربرت ماركيوز فى موضع آخر سؤالا عن كيفية مقدرة القياس المحتمل ومقارنة العدوان السائد من الناحية التاريخية فى مجتمع معين، وبدلا من أن يعيد صياغة الحالة، أراد هربرت ماركيوز فى عقد الستينيات من القرن العشرين أن يركّز على السمات المختلفة، وعلى الأشكال المعيّنة فى عدوان الواقع فى ذلك الوقت وعلى إشباعه. وميز هربرت ماركيوز «العدوان التقني، والتشبع التقني» من الأشكال القديمة للعدوان. فإنّ فعل العدوان يجرى فى المجرى الجسدى بنحو إلى تماما، فهو فعل القوّة الأعظم البعيدة من الإنسان الفردى الذى يحركه، ويبقيه فى الحركة، ويقرّر نهايته أو هدفه. إنّ الحالة الأكثر تطرفا هى الصاروخ. والمثال العادي هو السيارة. يعنى ذلك أنّ الطاقة، والطاقة النشّطة والمكتملة هى الطاقة الكهربائية والميكانيكية، أو الطاقة النووية «للأشياء» من دون الطاقة الغريزية للإنسان. وتحوّل العدوان، إذا جاز التعبير، من موضوع إلى جسم، أو على الأقل «يتوسّط» بموضوع، والهدف يحطّمه شيء من دون الشخص. ويتغيّر ذلك فى العلاقة بين الطاقة الإنسانية والمادية، وبين الجزء البدنى والجزء العقلى فى العدوان. ويصبح الإنسان هو الموضوع وذات العدوان تبعا لقواه العقلية من دون قواه البدنية. ولابد أن يؤثّر فى الحركية العقلية. وقدّم هربرت ماركيوز فرضية اقترحها من المنطق الداخلى للعملية. فمع

«انتقال» الدمار إلى شيء أو مجموعة أشياء أو نظام من الأشياء، ينقطع التشبع الغريزى للشخص «المختزل»، والمحبط، و«المتعالى الأعلى» (٦٩) ويجعل مثل هذا الإحباط من التكرار والتصعيد، والعنف المتزايد، والسرعة، ويوسع المجال. وفى الوقت نفسه، تضعف المسؤولية الشخصية، والضمير، والشعور بالذنب، أو بالأحرى، تنتشر المسؤولية الشخصية، والضمير، والشعور بالذنب، وتنتقل من السياق الفعلى الذى وقع فيه العدوان كالهجمات بالقنابل، وتنتقل إلى سياق غير مؤذى تقريبى كالوقاحة، وعدم الكفاية الجنسية. وفى ردّ الفعل نفسه، يضاعف الأثر من الشعور بالذنب، ويعود توجيه الدفاع (٧٠) من «المسئول الحقيقي» (٧١) إلى الشخص البديل. فهو ليس الأنا الأخلاقى والجسدي، لكنه الشيء الآلي. تقترح كلمة الآلة ذلك الجهاز الذى يتضمّن المخلوقات البشرية، وقد يستبدل الجهاز الميكانيكى بالبيروقراطية، والإدارة، والحزب، أو منظمة الوكالة المسئولة؛ الأنا، أو الفرد المفرد، المجرّد كالأداة وحسب. ولا تقدر الآلة، فى أيّ معنى أخلاقي، أن تكون مسئولة أو تحمل الذنب. بهذه الطريقة، يزول مانع آخر ضدّ العدوان، نصبته الحضارة فى عملية طويلة وعنيفة من الانضباط. وتوسّعت الرأسمالية المتقدّمة من خلال الاشتراك فى جدل روحى حاسم يدخل فى الحركية الاقتصادية والسياسية ويدفعها، ويصبح العدوان

الأكثر قوّة والأكثر «تقنية»، يناسب الأقل، قوّة الدفع الأولية، ويسكنها، بل يتجه نحو التكرار، ونحو التصعيد. وليس من شك في أنّ استعمال آلات العدوان قديم قدَم الحضارة نفسها، لكن هناك فرقا حاسما بين العدوان التَقني، من جهة، وبين أشكال العدوان البدائي، من جهة أخرى. ولم تضعف الأشكال الأكثر بدائية بشكل كمي وحسب إنما اقتضت هذه الأشكال تنشيطا للجسم إلي درجة أعلى بكثير من عدوان آلات الأتمتة أو نصف الأتمتة. إنّ السكين، الآلة غير الحادة، حتى المسدّس هو أكثر «الوسائل» التى يتوسل بها الفرد. إنّ استعمال هذه الأدوات، وإنّ لم يعل إعلاءً عمليا فى خدمة غرائز الحياة [٧٢]، هو استعمال إجرامى [٧٣] يخضع للعقاب الحادّ نفسه. وفى المقابل، ليس العدوان التقنى جريمة. وليس السائق المسرّع لسيارة أو محرّك المركب قاتلا حتى إذا صار إلى القتل. وبالتأكيد ليس مهندسو إطلاق النار من الصاروخ من القتلة. ويصدر العدوان التقنى ديناميكية عقلية تهيّج ميول معاداة الجنسية التدميرية للمركّب الطهراني. وتتحطّم الأنماط الجديدة للعدوان من دون تلويث الأيدي، أو الجسم، أو تجريم الرأي. تنظّف البقايا القاتلة، جسديا وعقليا، على حد سواء. وتحصد نقاوة عمله القاتل العقوبة الإضافية إذا اتجّهت نحو العدو الوطني، ولقاء المصلحة الوطنية. واقترنت الحرب فى فيتنام بالتقليد الطهرانى تراث الولايات المتّحدة الأمريكية [٧٤]. فهى صورة العدو القذرة فى أكثر أشكالها

بُغضًا. إنّ الغابة القذرة هى بيئته الصحيحة، وتحرير الروح من الجسد، وقطع الرأس هما طريقتاه الصحيحة فى العمل. وبالتالي، فليس احتراق مأواه والنزع، وتسمّم مواده الغذائية إستراتيجية إنما العمليات الأخلاقية هى أيضا إزالة عسر الهضم، وتمهّيد الطريق أمام ضرورة النظافة السياسية والاستقامة السياسية. ويؤدّى التطهير الجماعى للضمير الجيّد من كلّ المنع العقلانى إلى ضمور التمرّد الأخير لسلامة العقل ضدّ مستشفى المجانين. لا الهجاء، ولا السخرية تحضر الفلاسفة الأخلاقيين الذين ينظّمون الجريمة ويدافعون عنها. هكذا يقدر أحدهم، من دون أن يصبح أضحوكة، أن يمتدح يعظ علنا «العمل الأعظم فى تاريخ أمّتنا» فى الحقيقة، و«الانجاز التاريخى الأغنى»، وتطلق البلاد القوية، والمتقدّمة فى العالم العنان للقوة التدميرية فى تفوقها التقنى على غيرها.

ويتجه تدهور المسؤولية والذنب، وامتصاصهما فى الجهاز التقنى وفى الجهاز السياسى القوى إلى إبطال القيم الأخرى التى كانت تبخّر العدوان. وتبقى عَسْكرة المجتمع الظاهرة الواضحة والأكثر دمارا فى هذا الميل، ولا يجب أن تقلّ تأثيراتها المزعومة المنتهية فى البعد الثقافي. وتفكك إحدى هذه التأثيرات قيمة الحقيقة. وتتمتّع أجهزة الإعلام بتوزيع

كبير للالتزام بالحقيقة، وعلى نحو خاصّ جدا. وليست النقطة هى تزييف الإعلام [٧٥]، إنما الأمر هو الخلط بين الحقيقة والحقيقة الأحرى ونصف الحقيقة بالحذف، وكتابة التقارير الواقعية بالتعليق والتقويم، والمعلومات بالدعاية والإعلان والدعاية. وتعاد صياغة الحقائق غير السارة للنشر بين الخطوط، أو الحذف، أو خلط الانسجام بالهراء، والمرح، وما يسمّى «بقصص المصلحة البشرية». ويميل المستهلك بسهولة لاعتبار كلّ هذا أمرا ضروريا [٧٦] فى مجموعة النشاطات العامة والديمقراطى لقاء العدوانية التى تفترض تخفيض أهمية الحقيقة الخاصّة. للحقيقة قيمة فى المعنى الصارم لأنها تخدم الحماية وتخدم تحسين الحياة، كدليل على كفاح الإنسان ضد الطبيعة ولقاء نفسه، بضعفه ودماره. فى هذه الوظيفة، الحقيقة هى فى الحقيقة مسألة غرائز الحياة المتعالية، Eros، للذكاء الذى صار مسئولا ومستقلا ذاتيا، ويجاهد لتحرير الحياة من الاعتماد على القوّات غير المتقنة وعلى القوّات القمعية. ويعيد تخفيض قيمة الايروس تحريك حاجز فعّال آخر ضدّ الدمار، فيما يتعلق بهذه الوظيفة الوقائية، وفيما يتعلق بهذه الوظيفة المحرّرة من الحقيقة.

٠-٦- مجال الجمال :

يبسط انتهاك العدوان فى مجال غرائز الحياة قيمة البعد

الجمالي. فهناك المكوّن الجنسى للبعد الجمالي(٧٧). كانت القيم الجمالية تحمى بقوة الجنس فى الحضارة، بوصف القيم الجمالية غير وظيفية، بمعنى آخر، بوصفها لا تلتزم بسير المجتمع القمعي. إنّ الطبيعة هى جزء من هذا البعد. ويريد الجنس أن ينجز، فى أشكال متعددة، عالمه الحسّي، فى بيئة «صحيحة»، لكن فى عالم محمى من الأعمال اليومية، ومن الضوضاء، ومن الحشود، ومن النفاية. وهكذا يستطيع أن يشبع الحاجة الحيوية إلى السعادة. هكذا لا تهين الممارسات التجارية العدوانية التى تدور دائما فى فراغات الطبيعة الوقائية فى وسط الإنجاز والمرح التجارى الجمال وحسب إنما تقمع الضرورات الحيوية. وعادت أديان الشعوب المنهوبة لا تهم أصحاب الاستغلال المالي، والتجاري، والاقتصادي، العالمي. ويزعج الدين الإمبرياليين إذا شكل عائقا فى سبيلهم أو كان الدافع لمقاومة سيطرتهم. عندها يقاتلونه لكن ليس باسم المسيحية. إنّ مناهج المستشرقين الغربيين التى نهضت على تصور التاريخ الإسلامى بطريق تختلف، روحا ومضمونا، عن الصورة المتوارثة بين المسلمين، لا علاقة لها بالصراع بين المسيحية والإسلام، بل لابد من تجاوز هذا الصراع(٧٨). فقد راجع الغرب نفسه وثقافته ومعرفته وفكره إلى حد إخراج الروح المسيحية منه. وهو يراجع التصورات العامة كما يراجع قصر التحليل على فقه اللغة، بل رأى الغرب فى اللغة وعاء التعصب نفسه. فذهب فى المراجعة إلى حد

الإعلان عن «نهاية الاستشراق» [٧٩]. فقد تخلفت مناهج الاستشراق عن العلوم الإنسانية والاجتماعية [٨٠]، وتخلفت «النزعة التاريخية»، وفكرة «الخصوصية»، و«المركزية الأوروبية». «ويبدو أنّ آخر لحظات الفلسفة الأوروبية كانت موظفة فى مجهود ضخم للاعتراف بالعالم الخارجي» [٨١]، كما جرى الإعلان العربى عن «نهاية الفكرة التراثوية» [٨٢]. وعبر سمير أمين فى تصوره للمركز والأطراف فى النظام الرأسمالى العالمى عن جانب من جوانب «نهاية الاستشراق». وعبر عن الإعلان نفسه إدوارد سعيد بقوله : «ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا [يريد فى كتابه عن «الاستشراق »] هو فهم أفضل للطريقة التى مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها : وإذا كان لهذا أن يستثير نمطا جديدا من التعامل مع الشرق، بل إذا كان له فى الواقع أن يبتر «الشرق» و«الغرب» بترا كاملا فسنكون قد تقدمنا قليلا فى عملية ما سماه ريموند وليمز « حل ما تعلمناه» من «النهج الطَبْعى المسيطر» [٨٣]. وقد نما افتراض بأنّ الشرق وكل ما فيه، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب.» [٨٤] كان ذلك كله تفجراً من داخل الثقافة الغربية. وهو يمارس فعاليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة بطريقة أدت إلى توليد «استعراب» من نمط جديد منذ مطلع عقد الستينيات من القرن العشرين. وصارت ظاهرة الاستشراق ضمن تراث

الماضي. مع ذلك نشأت مشكلة استعادة تصور «الخصوصية» الشرقية البديلة للاستشراق القديم من فقد أوروبا نفسها لتفردها وامتيازها[٨٥] لا من «داخل» ديالكتيك المجتمعات الشرقية نفسها. هناك ضرورة للأبحاث المحددة، والدقيقة، والملموسة، والتي لا تبحث عن ضرورة الوصول إلى النمط المجرد. ولكنها تبحث عما هو نوعي، وخاص، وفريد. وإذا اعتبرنا بأنّ تحليل وضع ما، لابد أن يجرى على مستويات عدة، بأن يتم النظر إلى أماكن تنطوي على أبعاد مختلفة، فإنه بالإمكان تحليل وضع ما في الحيّ، أو في القرية، أو في الشارع، من خلال ما لهذا الوضع، من بعد خاص، ونوعي، وفريد. كأن يقال، هذا الوضع ناشئ عن جماعة فلانية، أو أن يتم تحديد المكان سواء أكان منحنىً، أو جبلاً، أو وادياً، أو مدينةً، ثم يجرى رسم أوضاع أكبر، ويتم تحليل مسائل تتعلق بعدد أكبر من البشر، وتنهض الدراسة على مصطلحات أعم. إنّ التجريد مهم تماما في البحث العلمي، ولكن بشرط أن ينهض التجريد على دراسة محددة. بعبارة أخري، إنّ البحث ينهض على دراسة واقع ملموس، غير واضح، غير مدروس سلفا، ثم يستخرج الأرقام، والأفكار، والمصطلحات. وهذا أمر صعب أشار إليه إيف لاكوست، وجاك بيرك. أما جاك بيرك فقد نادى بمنهج المشاركة والتوغل، ونفذه، وكان جديرا بالاهتمام، حتى لدى نقاده. وقال جاك بيرك إنه في شأن حيٍ، ملح، مكابد، في مثل هذا الشأن، تحتفظ الوسائل العلمية

الاعتيادية بقيمتها، وهى قيمة كبيرة، لكنها لا تكفي. ينبغى على الباحث أنّ يتصل بالناس، وأنّ يسعى إلى الألفة معهم، بحيث يصل فى ذلك إلى حدّ التغاضي، والتواطؤ. فهل يتسنى له ذلك إذا لم يتوافر لديه عنصر الهوى والشغف ؟ لم تكن الانطباعية نقطة القوة لديه. فدوره نهض على الفهم. غير أن التحليل الفعال، والعميق، لا يعزل الوقائع عن سياق انفعالها، ولا عن المعنى الذى تلونها به تجربة الحياة.

رغم تركيبية الشرق ومزيج الغرب، لم يكن لدى إدوارد سعيد، إلا عالَم واحد اسمه «الاستشراق» كما لم ير الاستشراق نفسه إلا شرقا واحدا. وباستخدامه أدوات علمية غربية حديثة -علم اللغة الجديد، التاريخ الجديد، تصور جديد للقوة وعلاقات القوة، تصور البحث السياسي، علم الآثار الجديد، الحقيقة، و«التمثيل» (٨٦) Representation/Vorstellung، الأنا والآخر، تصورات العالم، المعرفة و«الإنشاء» (٨٧)، السيطرة، التشكيل، الإقصاء (٨٨) والاستثناء (٨٩) – فى دراسة الاستشراق، أسهم إدوارد سعيد فى إعادة النظر فى المناهج والأدوات التى استعملها الغرب فى معرفته للشرق. تلك هى الحلقة المفرغة القائمة إلى الآن. نقد الشرق للغرب جزء من نقد الغرب لنفسه. فليس صحيحا «أنّ العرب لا يطبقون أبدا طرائق التحليل الاستشراقية» (٩٠). من هنا يشارك الشرق، بإيجاز، فى «شرقنة نفسه». (٩١) .

من هنا لم نراجع أنفسنا مراجعة كافية. لم نُعدْ قراءة تاريخنا وتراثنا وراهننا تماما. ومن ثم، فإننا لم نَقدر أن نراجع الغرب مراجعة عميقة. لم نر أوروبا وتاريخها ونقائضها ونجاحاتها من خارج، أى من منظور ما سمى بالعالم الثالث. وظل الغرب هو المنظور المنفرد في دراسة نفسه. واقتصر «الاستغراب» (٩٢) على الرفض الشرقي، الآسيوي، الوطني الضيق، القومي الضيق، الديني الضيق، للغرب كله وكرهه برمته والانغلاق عن انجازاته كلها. فتوطدت القطيعة المعرفية بين الشرق والغرب. كما اقتصر «الاستغراب» على البعد السياسي، وعلى البعد المذهبي، وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية آسيوية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر «الاستغراب» على البعد السياسي والمذهبي وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية أفريقية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر الاستغراب على البعد السياسي والمذهبي وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية شرقية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر الاستغراب على البعد السياسي والمذهبي وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية أسطورية جديدة محل المركزية الأوروبية الأسطورية السابقة. واقتصر الاستغراب على إحلال مركزية دينية محل المركزية الأوروبية الاستعمارية. من ثم لم نحدث تغييرا جوهريا(٩٣) في تاريخ الفكر المصري

أو العربي أو الإسلامي المعاصر. ولم ننتج المناهج الخاصة بنا. ولم ندخل بعد مرحلة المعركة المعرفية. من هنا الارتباك في العلاقة بين الغرب وبيننا. من هنا أيضا ارتباكنا المستمر بين نارين : نار التعصب الديني، من جهة، ونار التغريب (٩٤) من جهة أخرى.

تظل الخصائص الفكرية والخصائص النفسية والخصائص الجمالية والخصائص الروحية التي يختص بها الغربي والخصائص الروحية التي ينفرد بها الشرقي خصائص نسبية (٩٥). ولا يجوز أن تصل «الخصائص» إلى مرتبة الجواهر الثابتة. فقد يؤدى التعميم المفرط في هذه الحالات إلى التمثيل/التشويه. فليس الغرب ماديا خالصا، كما أنّ الشرق ليس روحا خالصة. كان لدى المجتمع الأوروبي في ما سمي باسم «العصر الوسيط»، ما يكفيه من الروحانيات في الوقت نفسه الذي برزت فيه الحاجة إلى غذاء غير روحي، فوجد في الحضارة العربية الروح العلمي. والتفكير الحر، الذي جاء من طريق العرب والذي تغذى من الفكر اليوناني، أرسى حجر الزاوية لتقدم علمي وفلسفي في أوروبا. وذلك حتى القرن الرابع عشر الميلادي. لقد استطاع العالم في اللغة العربية استيعاب العلوم اليونانية (٩٦). وقدم من هذه العلوم مساهمات مهمة ومتقدمة. من هنا فالتصورات

لا تخضع إلى علم الجغرافيا وحده، بل تخضع أيضا إلى جغرافيتها نفسها. يقوم الشرق من جهة والغرب من جهة أخرى وكأنّ الثقافة حكر على هذه المنطقة أو تلك، بل وكأن الشرق والغرب عالمان مختلفان تمام الاختلاف لا تجمعهما أية سمات مشتركة. وواقع الأمر أنّ فكرة التضاد العنصري الحاد بين الحضارتين الغربية، والشرقية قد نشأت جنبا إلى جنب مع تطور القومية الأوروبية إلى مرحلة الاستعمار وما بعدها. وقد عادت إلى الحياة من جديد في الآونة الأخيرة نتيجة صعود التيارات العنصرية فى الغرب والشرق على السواء، بينما لابد من إعادة قراءة «منطق التضاد».

الهوامش

١- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠؛ هارى ماجدوف، «عصر الإمبريالية»، ترجمة عبد الكريم أحمد، دمشق- سوريا، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١؛

Schumpeter. Zur Soziologie der Imperialismen, Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 57, Tübingen, 1927; Aufsätze zur Soziologie, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1953.

٢ - فرانتز فانون، «معذبو الأرض»، ترجمة د. سامى الدروبى ود. جمال الأتاسى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٦٦؛ جان بول سارتر، «الاستعمار الجديد»، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ١٩٦٤، وهو ترجمة لكتاب سارتر :

J.P. Sartre, Situations, V, Colonialisme et néocolonialisme, Paris, Gallimard, 1967.

3- 1910-1995.

٤ - شاخت وبوزورث، «تراث الإسلام»، ترجمة د. محمد زهير

السمهوري، تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفي، ومراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨ ، صـ٧٢؛ دانيال فرني، «الإمبريالية بعد الحداثية»، صحيفة لوموند الفرنسية، العدد ٢٥- ٤ ٢٠٠٣؛ «الحداثة (١٨٩٠-١٩٣٠)»، تحرير مالكم برادبرى وجيمس ماكفارلن، ترجمة مؤيد حسن فوزى، بغداد - العراق، دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ص١٣ : «دراسة الحداثة هى غير دراسة نصب تاريخى أميط اللثام عن كل ما يحتويه من معالم ولم يبق فيه شىء يكتنفه الغموض .»؛ هنرى لوفيفر، ترجمة كاظم جهاد، «ما الحداثة»، بيروت - لبنان، دار ابن رشد، ط١، ١٩٨٣، ص١٣ : «منذ زمن قديم والحديث يقابل القديم ومنذ قرون والحالى والجديد يستخدمان من أجل تفخيم نفسيهما، أو الإلقاء بما يختلفان عنه (أو يتوهمان أنهما يختلفان عنه) فى هوة الأشياء الماضية، كما تتصف -أقل ما تتصف- بأنّ خصائصها تظل غير قابلة للاستنفاد، دائما.»؛ ناصيف نصار، «الفلسفة فى معركة الأيديولوجية، أطروحات فى تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها»، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، معنى الحداثة فى الفلسفة، ص ١٣٥؛ د. عبد السلام المسدى، «النقد والحداثة، مع دليل ببليوغرافى»، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٣ .

٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله

إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية،١٩٨١ ، ص٨٧ .

٦- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين) ، القاهرة، زهران، ١٩٧٢ ، ص ١١٨ ؛ د. محمود إسماعيل، «قضايا فى التاريخ الإسلامى، منهج وتطبيق»، دار العودة بيروت، مكتبة مدبولى، ١٩٧٤ .

٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية،١٩٨١ ، ص ٣٠٩ .

٨- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠، ص ,٥

٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠، ص ,١٥٨

١٠- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠، ص ,٨

١١- إدوارد سعيد، «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤ ، ص ١٠-١١ .

12- G. Balandier, Culture plurielle, culture en movement.

in ouvrage sous la direction de D. Mercure, La culture en movement, Nouvelles valeurs ėt organisations, Collection Sociétés et mutations, Quebec, Les Presses de L,université Laval, 1992.

١٣ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠٠ و١٠٢,

١٤- أسفالد اشبنجلر، «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة أحمد الشيبانى، جزءان، بيروت- لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ؛

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte 2 Bde. Munchen, 1922-23. 1. Band : Gestalt und Wirklichkeit. 2Bd. Welthistorische Perspektiven.

١٥ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص١١٣ وص١٢٢ وص١٢٣ وص١٣٠ وص ١٣٢,

١٦- عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٨,

١٧- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة،

ط١، ١٩٨٠، ص ١٠٨,

18- G. Andersson, Vorauszubestimmen, Probleme und Erkenntnisfortschritt; P. Hodgson, Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft; in Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft, herausgegeben von G. Radnitzky und G. Andersson, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, S. 3-20 und S. 155-174.

19- Schicksal einer Kultur.

20- Vollendung.

٢١- ف. كيروف وى. روبريتسكى و و. متروبولسكى، ترجمة محمد يوسف الجندى، «العصر الذهبى للمجتمع البدائى»، القاهرة، دار يوليو، من دون تاريخ، ص ٢١-٢٦,

٢٢- محمد قطب، «جاهلية القرن العشرين»، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٤ .

٢٣- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧ و١١ و٢٠ .

٢٤- الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى، «المسيحية والحضارة العربية»، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، من

دون تاريخ.

25-J. Habermas.

26- P. Hassner.

27- G. Giorgio, L,homme sans contenu, Circe. Paris, 2000; G.Giorgio. The Man Without Content, Stanford University Press, Stanford, 1999.

28- M. Gauchet.

29- Th. De Montbrial.

30- P. Ricoeur.

31- 1933-2004.

٣٢ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٤؛ هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١١ .

٣٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٧٥ .

34- E. Sapir, Anthropologie, Paris, Mimuit, 1967.

٣٥- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ,٣١

٣٦- في شهر ديسمبر من العام ,١٩٥٦

٣٧- أيّ الشرق والشرقيين.

٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت -لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤ وص١٩٩-٢٠٠ .

٣٩- د. ناصيف نصار، «مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ»، «دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي والإسلامي»، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٧ .

٤٠- محمد الغزالي، «مع الله»، ج٢، القاهرة، أخبار اليوم، ١٩٩٢، ص٦٠؛ مصطفي النهيري، «أزمة الفكر العربي» دار الكتاب، ، ١٩٧٢ .

٤١- على سامى النشار، «نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة»، الإسكندرية، دار الثقافة، ١٩٤٩؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠،

ص ٢٤ وص١٩٩

E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Puf, 1960, P. 3;

M.Weber, Gesammelte Aufsatze zur Religiossoziologie, Band I, 4. Aufl. (Tübingen, Mohr, 1947), S. 1-236.

42- E. Fromm.

43- E. Fromm, Anatomy of Human Destructiveness, Henry Holt, 1992..

44- Konrad LORENZ.

45- Das sogenannte böse zur naturlischte der Agression.

46- H. Marcuse.

47- H. Marcuse, Aggressiveness in Advanced Industrial Society (1967), From: H. Marcuse, Negations : Essays in critical theory (1968,،Beacon Press.Reprinted by permission of Beacon Press, Boston). http://www.wbenjamin.org/marcuse.html 17 .

٤٨ - يشمل ذلك سلوك النفس، والروح، واللاشعور، واللاوعى الشعورى.

٤٩- الذهن كنفس، والذهن كالنفس-الجسد.

٥٠- وإعادة الإنتاج.

٥١- يحفظ.

٥٢- علم الاجتماع الصناعى وعلم النفس، أو علم «العلاقات الإنسانية».

53- A. Feenberg, Marcuse or Habermas : Two Critiques of Technology, Inquiry, 39, 1996, PP. 45-70.

٥٤ - يورجن هابرماس، «العلم والتقنية» ك «إيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط١، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٣ .

٥٥- البطالة كالمعتاد شرط، وحتي إذا كانت البطالة مريحة، فهى تبدو أسوأ من العمل العادى.

٥٦- نحو العام ٤٧٥ قبل الميلاد.

57- Satz vom Grund/Principium rationis/principe de raison.

58- Sublimation

٥٩ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣ .

60- Y. Raynova, Vernunft und Terror : Zur Postmodernen Lekture von Freud, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/

PoliRayn.htm.

٦١ - والدفعة هى نزعة للفعل من غير تدبر.

62- Organique

٦٣ - «تقع مثل هذه الوقائع في الحرب».

٦٤- جـــورج أورويل، رواية «١٩٨٤»، بيـــروت- لبنان، دار الأنوار للطباعة والنشر، ترجمة أمانى دياب ٢٠٠٥؛ أنظر أيضا :

-L.-J. Calvet, Linguistique et colonialisme, Petit traité de glottophagie, Paris, Payot, 1974.

65- Stimulus.

66- Normal.

67- Automation.

٦٨ - رفاهية توجه الفاقة المستديمة، لكن الرفاهية كضرورة لعمل قوة العمل الكافية لإعادة الإنتاج الاقتصادى القائم ولإعادة إنتاج النظم السياسية.

69- Super-sublimated.

٧٠ - الكراهية، والاستياء.

٧١- أولو الأمر، الحكومة.

٧٢- كما في العائلة.

٧٣- الجريمة الفردية.

٧٤- المقال المجهول المؤلف والصادر في مجلة «الأزمنة الحديثة» (عدد شهر يناير من العام ١٩٦٦)، الفرنسية.

٧٥- تتضمن «الأكذوبة» الالتزام بالحقيقة.

٧٦- يشتريه حتى إذا عرف بشكل أفضل. كان الالتزام بالحقيقة دائما غير ثابت، وراوغت بالإمكانيات القوية، وعلقت، أو قمعت.

٧٧- هربرت ماركيوز، «الجنس والحضارة»، ترجمة مطاع صفدى، بيروت-لبنان، دار الآداب، ١٩٧٠، ص ٢١٦ .

٧٨- هوبير فدرين، «كيف ننكر الصدام بين الإسلام والغرب؟» (صحيفة لوموند العدد ٢٨-٢-٢٠٠٣)؛ Thierry de Montbrial، «فيما وراء الصراع» (صحيفة لوموند، العدد٢٠-٣-٢٠٠٣).

٧٩- بريان تيرنر، «ماركس ونهاية الاستشراق»، ترجمة يزيد صايغ، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٦٨-٦٩ .

٨٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٢٨ .

٨١- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة،

ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص ١٨١ .

٨٢- د. عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ، ١٩٧٨ .

٨٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١ ، ص٦٠ .

٨٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١ ، ص ٧١ .وص١٢٨ .

٨٥- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص١٦٩ .

٨٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢٧٤-٢٧٥ .

٨٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص١١٩ .

٨٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله

إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣٦ .

٨٩- برتولد بريخت، «الاستثناء والقاعدة ومحاكمة لوكوس»، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، مسرحيات عالمية، ٦، نصف شهرية، مراجعة لجنة المسرح العالمى، المسرح العالمى، هيئة الإذاعة والمسرح والموسيقي، الدار القومية للطباعة والنشر، الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٦٥ .

٩٠- عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٧٠، ص ١٥٥ .

٩١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٣٢٢ .

٩٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ,٨٠وص ٣٢٥؛ د. أنور عبد الملك، «الفكر العربى فى معركة النهضة»، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١ ، ١٩٧٤ ، ص١٢٠؛ هربرت ماركيوز، «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ١٩٦٩ ، ص٥٥ وص١٢١؛ بوروما ومارغليت، «الاستغراب أو الحقد علي الغرب»، مجلة «مركور»، العدد رقم ٤ / ٢٠٠٢ .

٩٣- أىّ بعيدا من الجهود الفردية المتفرقة هنا أوهناك.

٩٤- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢ .

95- «Tout est relatif?», Débats maghrébins, Journées dé-tudes euro-arabes, 1-2 octobre 1998.http://www.fondation.org.ma/fondlatin/archfils98.html.

٩٦ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، ترجمة د. طلال عتريسى، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٢-٧٣ .

الفصل الأول :

اللامفكر فيه : الاختلاف

كان صاحب الفضيلة الإمام الأكبر الشيخ الأستاذ الدكتور محمد السيد الطنطاوى، شيخ الأزهر، قد تفضل فقدَّم إلى السيد الأستاذ الدكتور محمد رجب البيومى النص المترجم «للمحاولة التفسيرية القرآنية - إعادة قراءة القرآن» للمفكر الفرنسى الراحل، جاك بيرك (١٩١٠ - ١٩٩٥) (١).
وقد جاء محمد رجب البيومى اقتراح الإمام الأكبر الدكتور محمد السيد الطنطاوى، بل قراره الملزم بأن يقوم بالرد، جاءه ومعه الترجمة، وخلاصة لها. وذلك قبل أن تقضى محكمة جُنح بولاق فى الجُنحة رقم ٧٢٩١١ لسنة ١٩٩٩ برفض الدعوى القضائية المرفوعة، منذ شهر ديسمبر من العام ١٩٩٥، من قبل السيد / السيد عبد الرحمن المحامى بالسنبلاوين بالمنصورة، ضد نص كاتب هذه السطور، المترجم «محاولة تفسيرية قرآنية - إعادة قراءة القرآن» للمفكر الفرنسى جاك بيرك، والصادر فى العدد سبتمبر من مجلة القاهرة فى العام ١٩٩٥، فى جلسة ٢٢/١٢/١٩٩٩ . وقد نشر محمد رجب البيومى - نحو أسبوعين قبل رفض الدعوى القضائية الموجهة من قبل ذلك التاريخ، ضد ترجمة كاتب هذه السطور لنص جاك بيرك- كتاباً سماه بالعنوان نفسه الذى اختاره له كاتب هذه السطور: «إعادة قراءة القرآن» (٢). ونشر محمد رجب

البيومي، ضمن متن كتابه، ترجمة اللجنة العلمية لدراسة جاك بيرك. ولم يختر لا هو ولا اللجنة العلمية -التى شوهت دراسة جاك بيرك فى بعض المواضع الجوهرية مما يسر الهجوم على جاك بيرك- صياغة أخرى «كقراءة ثانية للقرآن» أوقراءة متكررة للقرآن «أوقراءة معادة للقرآن» أو «قراءة أخرى للقرآن» أو قراءة مغايرة للقرآن» أو غيرها من الترجمات الممكنة التى تفى بالمعنى نفسه من دون أن تكرر ترجمة كاتب هذه السطور، بل لم يرهق محمد رجب البيومى نفسه بالإشارة إلى مرجعه فيما نقل عنه. وأما عن الجوهر، وبعيدا من العناوين والشكليات والترجمات والنقول، فمشروع المفكر الفرنسى الراحل، جاك بيرك، كان، من جهة، مشروعا متكررا[٣] وكان، من جهة أخرى، قراءة.

١- ١- موقع علم قراءة القرآن :

لعلنا قد ندهش أننا مازلنا نفكر، فى صدر الألفية الجديدة، فى «معنى» القراءة. ألم يأن الأوان لاستخلاص النتائج ؟ أن هذا السؤال يتضح جزئيا بنظرة استردادية لتاريخ هذه اللفظة. وككل المواد الفرعية القرآنية، فإنّ للفظة القراءة تاريخا مرتبطا ارتباطا وثيقا بالظرف الاجتماعى وبالشرط السياسى وبمجال التداول الدلالى الأصلي. ولدى

النظر فى ذلك عن كثب، يدرك المرء، لعدم استطاعة بيرك الاستناد إلى الحَدْس وحده، ولعدم توافر أى مصدر آخر لديه، فإنه ينحى حديثا بالاستناد إلى حديث آخر، وهكذا فى آن واحد، أو على التوالي، يقبل جانبا من التقليد ليقدر أن يرفض جانبا آخر منه. من هنا فإنّ إقراء القرآن هو أول ما عمد إليه النبى فى إبلاغ دعوته. وقد كان أول ما قام به مبعوثوه إلى الجهات المختلفة هو إقراء الناس القرآن. وكان أول ما نزل : «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ» الآية الأولى فى سورة «العلق». واشتهرت تسمية سورة العلق نفسها فى عهد الصحابة والتابعين باسم سورة «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ». وروُى فى «المستدرك» عن عائشة «أول سورة نزلت من القرآن «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ»، فأخبرت عن السورة فى صورة» اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ « وروى ذلك عن أبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى رجاء العطاردى ومجاهد والزهري، وبذلك عنونها الترمذي. وعنونها البخارى سورة: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ». وسماها الكواشى باسم »سورة اقْرَأْ والعلق. وهى أول سورة نزلت فى القرآن، كما ثبت فى الأحاديث الصحيحة. وقول الآية «اقْرَأْ » أمر بالقراءة. فأما لفظ القرآن نفسه، فإنّ المفسرين اختلفوا فى تأويله، وفسره ابن عباس، والطبري، وأغلب المفسرين، من «التلاوة والقراءة». فهو مصدر، من قول القائل، قرأت

القرآن، كقولك الخسران من خسرت. وروى القرطبى عن الخطابى، ورواه طلحة عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء، أنّ الرسول قال : «زينوا القرآن بأصواتكم» . أيّ الهجوا بقراءته، ومعناه الحضّ على قراءة القرآن. والأمر بالتزيين هو اكتساب القراءات، وتزيينها بالأصوات، وتقدير ذلك، أيّ زينوا القراءة بأصواتكم، فيكون القرآن بمعنى القراءة، كما فى الآية : «أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً» (سورة الاسراء، الآية ٧٨)، أيّ قراءة الفجر، وكما فى الآية : «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (سورة القيامة، الآية ١٨)، أيّ قراءته والعمل به. وكما جاء فى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال : إنّ فى البحر الشياطين مسجونة أوثقها سليمان، ويوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنا، أيّ قراءة. وقال الشاعر حسان بن ثابت فى عثمان :

ضحوا بأشمط عنوان السجود ... به يقطع الليل تسبيحا

وقرآنًا أيّ قراءة. إلا أنّ القرآن والقراءات حقيقتان مختلفتان. فالقرآن هو الوحيّ. وأما القراءات فهيّ اختلاف ألفاظ الوحى المذكور، فى الحروف وفى كيفيتها، من تخفيف ومن تشديد ومن غيرهما. والقراءات هيّ علم بكيفية أداء

كلمات القرآن، واختلافها بعزو الناقلة. ولابد فيها من التلقى، ومن المشافهة، لأنّ في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسماع والمشافهة. وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن فى رأية من دون النقل، أو وجه إعراب أو لغة، من دون رواية. ومراعاةً «للهجات» [٤] القبائل المختلفة، كان الرسول يتلو كلماته بلهجات متعددة. فافتتاح سورة العلق بكلمة «اقْرَأْ» إيذان بأن النبى سيكون قارئا، أى تاليا كتابا من بعد أن لم يكن قد تلا كتابا. وأما اللهجة فهى أسلوب أداء الكلمة إلى السامع، من مثل إمالة الفتحة والألف أو تفخيمهما، ومثل تسهيل الهمزة أو تحقيقها. فهى محصورة فى جرس الألفاظ، وصوت الكلمات، وكل ما يتعلق بالأصوات وطبيعتها، وكيفية أدائها. وقد تتميز اللهجة بقليل من الخصائص التى ترجع إلى بنية الكلمات ونسجها، أو معانى بعض الكلمات ودلالتها. ومتى كثرت هذه الصفات، بعدت اللهجة عن أخواتها حتى تصبح اللهجة لغة قائمة بنفسها. فكما أن اللغة تتشعب إلى لهجات، كذلك اللهجات قد تستقل وتشيع، وتثبت أقدامها حتى تصير لغة. وكان يحدث أن يتلو بعض الصحابة آيات بلهجة سمعها من الرسول شفاها، فى حين قد سمع الآيات، وربما كانت سورة، بعض الصحابة بلهجة أخرى، تختلف عن اللهجة الأخرى، على نحو ما روى عن عمر بن الخطاب، إذ ذكر أنه سمع

هشام بن حكيم بن حزام القرشى يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأها له الرسول، فأخذ بتلابيبه، حتى وقف به بين يدى الرسول، وقص عليه الخبر، فلم ينكر على هشام. ولم كثر من الصحابة ذلك قال الرسول : «أن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه» وهو لا يريد بالسبعة عددا معينا إنما يريد تعدد الحروف وكثرة اللهجات التى نزل بها تسهيلا على العرب أن ينطقوا من كلماته بلهجاتهم مالا يمكنهم أن ينطقوه بلغة قريش ولهجتها الخاصة.» (٥) ولما استحر القتل فى حروب الردة بالقراء للقرآن، دخل عمر بن الخطاب على أبى بكر بعد سنتين من خلافته، فقال إنّ الصحابة يتهافتون فى الحرب، وإنّى أخشى أن يقتلوا جميعا، وهم حملة القرآن، فيضيع منه كثير. ووافقه أبو بكر على «كتابته فى مصحف واحد». ومصادر القراءات هى إذاً خمسة:

١ - حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه».

٢ - الفروق التى وقعت بين صيغ الصحابة فى عهد الرسول.

٣ - الفروق التى وقعت بين صيغ الصحابة فى عهد

عثمان.

٤ - الفروق التى رويت بين المصاحف العثمانية التى أرسلها إلى الآفاق.

٥ - الروايات التى رويت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ونقلها ثقاة الأئمة وتلقتها الأمة بالقبول.

ولم يزل القراء يتداولون القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتبت من العلوم، وصارت علمًا منفردًا، إلى أن ملك بشرق الأندلس مجاهد. لا يخفى أن علم قراءة القرآن أقدم العلوم في الإسلام نشأة وعهدا، حيث إن أول ما تعلمه الصحابة من علوم الدين كان «حفظ» القرآن وقراءته، ثم لما اختلف الناس في قراءة القرآن وضبط ألفاظه مست الحاجة إلى علم يميز بين الصحيح المتواتر والشاذ النادر ويتقرر به ما يسوغ القراءة به وما لا يسوغ وقاية لكلماته من التصحيف، فكان ذلك العلم علم القراءة الذى تصدر لتدوينه الأيمة الأعلام من المتقدمين. وظهر أبو عمرو الداني(٦)، الأموي، القرطبي، صاحب «التيسير فى القراءات السبع»، و«المقنع فى رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط» (٧). وعنى أوتو برتزل بتصحيح كتاب «التيسير فى القراءات السبع» (٨)، وترجم أوتو برتزل عنوان «التيسير على

النحو التالى :

Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen

أيّ : «الكتاب التعليمى فى القراءات القرآنية السبع». واعتنى أوتو برتزل، من جهة أخرى، بنشر «المقنع فى رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقد» (٩). وترجم أوتو برتزل عنوانى الكتابين «المقنع» و«النقط»، على النحو الحرفى التالى:

Orthographie und Punktierung des Koran

وذكر الداني في الكتاب الأول، «المقنع» ,ما سمعه من مشيخته ورواه عن ايمته من مرسوم خطوط مصاحف أهل الأمصار : المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وسائر العراق المصطلح عليه قديما مختلفا فيه ومتفقا عليه وما انتهى إليه من ذلك وصحّ لديه منه عن الإمام مصحف عثمان بن عفان وعن سائر النسخ التى انتسخت منه الموجه بها إلى الكوفة والبصرة والشام وجعل جميع ذلك أبوابا وصنفه فصولا. وعمد الشاطبى إلى تهذيب ما دونه أبو عمرو. وظهر كذلك ابن الجَزرى صاحب «غاية النهاية فى طبقات القراة» (١٠). وسمى المحققان الألمانيان ج. برجشتراسر وأوتو برتزل كتاب بن الجزرى باسم :

Das Biographische Lexikon der Koranlehrer

أيّ : «معجم السير الذاتية المتعلق بمُعلمى القرآن»، أو، بعبارة أدق، «طبقات القراء». ومن العلماء الذين صنفوا فى هذا الميدان، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار المعروف بأبى على الفارسي [١١]، أحد أعيان القرن الرابع الهجري، وبنى الفارسي بحثه على كتاب أبى بكر ابن مجاهد[١٢] ثم جاء تلميذ مجاهد، بن جِني[١٣]. وألف ابن مجاهد على رأس المائة الثالثة من الهجرة » كتاب القراءات السبعة» «. فانقسمت القراءات إلى شاذة وغير شاذة، وغلب وصف الشاذ على ما عدا القراءات السبع. إلا أن البدهى الذى لم يهتم به الباحثون العرب المحدثون الاهتمام المتصل هو البحث فيما سماه البحاثة الألمانى الحديث المستشرق المعروف، «تيودور نولدكه [١٤] (١٨٣٦-١٩٣٠)، باسم «تاريخ القرآن» (١٨٦٠م) [١٥] ، ومَنْ جاء بعده ليستكمل بحثه أمثال شوالي، وبجشتراسر وبرتزل. فمنذ القرنين السابع عشر الميلادي، والقرن الثامن عشر الميلادي، بدأ الباحثون الأوروبيون فى الدراسات اليونانية والدراسات اللاتينية ينظرون إلى «الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد، باعتباره نصًا تاريخيًا هو نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل المخطوطات الأخرى القديمة والحديثة. وفى القرن التاسع عشر الميلادى كانت دراسة «الكتاب المقدس» قد صارت إلى

علم قائم بنفسه، مثل التاريخ الإغريقي القديم، وتاريخ تطور العلوم الطبيعية. وهكذا كان من الطبيعي فيما يتصل بدراسات الشرق القديم والإسلام، والعصور الوسطى، أن تخضع للمقاييس نفسها التي خضعت لها دراسات العهدين القديم والجديد. وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره تاريخا يمكن النظر فيه ودراسته بدقة، كان المقصود هو دراسة نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما، كما جرت الدراسة العلمية لمخطوطات الغرب المقدسة ونصوص الغرب غير المقدسة.

وتاريخ القرآن هي التسمية الحديثة لما اصطلح على تسميته باسم «القراءات» الصادرة عن نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف. واستعاد المستشرقون الغربيون المحدثون، لاسيما المدرسة الألمانية (١٦)، التصانيف في القراءات، أيّ التصانيف القديمة في إعادة بناء المجموع الصحيح للقراءات كافة (١٧) التي نزلت في أثناء الوحيّ. فقد قُبض النبي ولم يكن القرآن جمع في شيء. إنما لم يجمع النبي القرآن في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك، وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه

على هذه الأمة، فكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر. قال الرسول لا تكتبوا عنى شيئاً غير القرآن، وقد كان القرآن كتب كله فى عهد الرسول لكن غير مجموع فى موضع واحد ولا مرتب السور. وجمع القرآن ثلاث مرات :

١ - في عصر النبى. ثم أخرج بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال «كنا عند الرسول نؤلف القرآن من الرقاع» الحديث. وقال البيهقي: شبه أن يكون المراد به تأليف ما نزل من الآيات المفرقة فى سورها وجمعها فيها بإشارة النبي.

٢ - في عصر أبي بكر. روى البخارى فى صحيحه عن زيد بن ثابت قال : أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إنّ عمر أتانى. فقال : إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله الرسول قال عمر: هو والله خير فلم يزل يراجعنى حتى شرح الله صدرى لذلك ورأيت فى ذلك الذى رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك شاب عاقل لا تتهمك وقد كنت تكتب الوحى للرسول فتتبع القرآن واجمعه فو الله لو كلفونى

نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله الرسول قال: هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعنى حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدر أبى بكر وعمر فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع أبى خزيمة الأنصارى لم أجدها مع غيره «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (سورة التوبة، الآية ١٢٨) حتى خاتمة «براءة»، فكانت الصحف عند أبى بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر في حياته ثم عند حفصة بنت عمر. وأخرج ابن أبى داود فى المصاحف بسند حسن عن عبد خير قال: سمعت علياً يقول : أعظم الناس فى المصاحف أجراً أبو بكر رحمة الله على أبو بكر هو أول من جمع كتاب الله. لكن أخرج أيضاً من طريق ابن سيرين قال: قال علي: لما مات الرسول آليت أن لآخذ على ردائى إلا لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن فجمعته. قال ابن حجر: هذا الأثر ضعيف لانقطاعه وبتقدير صحته فمراده بجمعه حفظه فى صدره. وقال القرطبى فى تفسيره انه قد ورد من طريق آخر أخرجه ابن الضريس : حدثنا بشر بن موسى حدثنا هودة بن خليفة حدثنا عون عن محمد بن سيرين عن عكرمة قال: لما كان بعد بيعة أبى بكر قعد على بن

أبى طالب فى بيته فقيل لأبى بكر: قد كره بيعتك فأرسل إليه فقال: أكرهت بيعتي. قال: لا والله قال: ما أقعدك عنى قال: رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدثت نفسى أن لا ألبس ردائى إلا لصلاة حتى أجمعه قال له أبو بكر: فإنك نعم ما رأيت قال محمد: فقلت لعكرمة: ألفوه كما أنزل الأول فالأول. قال: لو اجتمعت الإنّس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. وأخرجه ابن أشته فى المصاحف من وجه آخر عن ابن سيرين، وفيه أنه كتب فى مصحفه الناسخ والمنسوخ وأن ابن سيرين قال: تطلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه. وأخْرج ابن أبى داود من طريق الحسن أن عمر سأل عن آية من كتاب الله فقيل: كانت مع فلان قتل يوم اليمامة. فقال: إنا لله وأمر بجمع القرآن فكان أول من جمعه فى المصحف. فكان أول من جمعه، أيّ: أشار بجمعه [١٨].

وعاد طه حسين لا يشير[١٩] إلى ذلك النحو من «اختلاف الروايات» [٢٠] فى القرآن. فصار ذلك النحو من «اختلاف الروايات» فى القرآن، بالنسبة إلى طه حسين، من بعد معركة العام ١٩٢٦، مسألة سماها طه حسين باسم «مسألة- معضلة». وعرض طه حسين لها ولما ينشأ عنها من النتائج، إذا «أتيح» له أن يدرس «تاريخ القرآن»، إنما أشار [٢١] إلى

اختلاف آخر فى القراءات، مقبول، عقلا ونقلا، وتقتضيه ضرورة «اختلاف اللهجات» بين قبائل العرب التى لم تقدر أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبى وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم، فأمالت حيث كانت لا تميل قريش، ومدت حيث كانت لا تمد، وقصرت حيث كانت لا تقصر، وسكنت حيث كانت لا تسكن، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث كانت لا تدغم ولا تخفى ولا تنقل. وأما تيودور نولدكه، فقد أتيح له أن يدرس اللغات الكلاسية وأن يدرس اللغات السامية واللغة الفارسية واللغة التركية واللغة السنسكريتية. واللغة يراد بها الألفاظ التى تدل على المعانى من أسماء وأفعال وحروف. ويراد بها النحو، وهو طريق تأليف الكلمات وإعرابها للدلالة على المقصود. كذلك يراد بها كل ما يتعلق باشتقاق الكلمات وتوليدها، وبنية الكلمات ونسجها. ثم درس تيودور نولدكه «نشوء السور القرآنية وبنيتها» (٢٢). فكتب بحثه في موضوع «تاريخ القرآن». وأخذ تيودور نولدكه في ترتيب سور القرآن، عن كتاب أبى القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي، من القرن الخامس(٢٣)، وغيره من المصنفين المسلمين القدماء فى القراءات والمصاحف واللهجات. ففى «تاريخ القرآن»، دراسة للقرآن من وجوهه كافة، كما أن فيها ما يؤاخذ عليه عالم محقق كنولدكه، وقد أخذ عليه بيرك وغيره

من الباحثين الغربيين والعرب، بعض المآخذ، إلا أنّ «بعض أصحاب النقل في الشرق» تجني على كتاب «تاريخ القرآن» لنولدكه منذ صدور الطبعة الأولى منه، واتهموه «بالطعن في الدين». ومع أنّ هناك، من دون أدنى شك، زاويتين مختلفتين في القراءة، زاوية خارجية (٢٤)، من جهة، وزاوية داخلية (٢٥)، من جهة أخرى، فإنه في مستهل القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي، أدان بعض الفقهاء ابن مقسم (٢٦)، والفضل بن شاذان الرازى الشيعي، اللذين أخذا بالقراءات السابقة على جمع عثمان. والفضل بن شاذان الرازى الشيعى له من الكتب «التفسير»، و«القراءات»، و«السنن». و«الفضل بن شاذان الرازي، الشيعة تدعيه والحشوية تدعيه، وله من الكتب التي تتعلق بالحشوية كتاب التفسير، كتاب القراءات، كتاب السنن في الفقه» (٢٧). وتنهض الزاوية الخارجية (٢٨)، من جهة دراسة تاريخ تطور قراءات القرآن على دراسة الأطوار الستة التالية :

١- طور المصاحف القديمة.

٢ - طور المصاحف العثمانية المبعوثة للأمصار.

٣ - طور حرية الاختيار في القراءات.

٤ - طور سيادة السبعة أو العشرة.

٥ – طور الاختيار في روايات العشرة.

٦ – طور تعميم قراءة حفص وهو طور النسخ المطبوعة.

إنّ المدرسة الألمانية، كما أسلفنا من قبل، هي التي دفعت قُدما البحوث الفلسفية بالذات حول النص القرآني منذ مطلع القرن العشرين. والجدير بالذكر أنّ محمد رجب البيومي لم يرَ نقد جاك بيرك لتيودور نولدكه في متن الدراسة نفسها. قام تيودور نولدكه، كما يقول جاك بيرك، مسلحًا «بنزعته الوضعية» [٢٩] التي سادت في عصره، بتعرية الأسلوب والنحو والمفردات في القرآن مشهراً ببلادة هنا وتكرار وحيد عن المعنى هناك ثم اختصار وحذف بل وخطأ في موضع آخر. وما أشار إليه تحليل بيرك باعتباره تفرداً عزاه تيودور نولدكه في الواقع إلى عيب بلاغي. بعبارة أخرى، ان ما سماه تيودور نولدكه خطأ سماه جاك بيرك شذوذا. ولم يشق كتاب «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه طريقه إلى اللغة العربية إلا في العام ٢٠٠٤ في بيروت في لبنان، مما يفسر بداية انفتاح مجال المحال التفكير فيه.

وقد بدأت هذه البداية لانفتاح مجال المحال التفكير فيه منذ ألّف عبد الصبور شاهين كتابا بعنوان تيودور نولدكه نفسه «تاريخ القرآن»، قائلا : «لو أنّ كتابنا اتبعوا طريقة

المستشرقين فى البحث، و الافتراض، والبرهنة، والاستنتاج، مع التزامهم بالمناهج الأصلية فى نقد الروايات والرواة لبلغوا فى فهم تاريخ القرآن مبلغا بعيدا» [٣٠]، كما ألّف أبو عبد الله الزنجانى كتابا بالعنوان نفسه «تاريخ القرآن» قائلا إنّ فى كتاب نولدكه «أبحاث تحليلية قيمة» وأخذ نولدكه عن المصادر العربية نفسها التى أخذ عنها الزنجاني» لما فيه من الفائدة»، كما قال إنّ تيودور نولدكه «سلك فى كشف تاريخ السور مسلكا قويما يهدى إلى الحق أحيانا» [٣١]. فهل قاد تيودور نولدكه الباحثين المسلمين، فى باب «تاريخ القرآن»، إلى التشكيك فى أصالة الوحي ؟

بدأ العلماء المسلمون يعنون بطبع النص القرآنى وبمراجعة القراءات المختلفة حوله على تفاوت فى الدرجة. فقد ظل طبع القرآن محرما بمقتضى فتاوى العلماء إلى تاريخ متأخر من عهد محمد علي. كان ذلك بناء على حجج منافاة مواد الطبع للطهارة، وعدم جواز ضغط آيات الله بالآلات الحديدية، واحتمال وقوع أخطاء فى طبع القرآن. فقد كان فن الطباعة جديدا فى مصر، ولم يكن هؤلاء العلماء قد عرفوا ماهيته، وكانوا هم ضحية عصر متأخر فرضه عليهم وعلى البلاد حكامها الأتراك السابقون. ثم دفع محمد على باشا بمخطوط

القرآن إلى مطبعة بولاق ووافق العلماء على طبعه. أما تاريخ هذا الحادث المهم فهناك من القرائن ما جعل بعضهم يرجح أنه كان فى سنة ١٨٣٣م.

وتاريخ القرآن هو إذاً مشروع إعادة بناء المجموع الصحيح لأغلب النصوص التى نزلت باسم الوحي. هو، بعبارة أخري، الصيغة الحديثة لأطروحة «خلق القرآن» (٣٢) القديمة. يقول جاك بيرك، حسب ما قال محمد رجب البيومي، ما فحواه إن صياغة القرآن تمثلت مشقتها فى عملية النقل نفسها. ثم أثار محمد رجب البيومى السؤال: ما المراد بعملية النقل؟ أهى عملية التدوين؟ ثم عرج جاك بيرك إلى مسألة خلق القرآن. يقول محمد رجب البيومى إن مسألة خلق القرآن كانت مسألة فى العصر العباسي. ولكنها الآن ليست مسألة ما، بعد أن ذهب المتنازعون وجاء من العلماء من حرروا القول فى هدوء لا يعرف الضجيج. فذهبوا إلى أن الخلاف لفظي، لأن من قال إنّ القرآن «غير مخلوق»، يقصد بقوله علم الله الذى تضمن معانى القرآن وعلم الله قديم، ومن قال إن القرآن مخلوق يقصد الحروف والكلمات التى نزل بها، وهى مخلوقة قطعًا، وإذاً فلا خلاف. ولا معني، حسب محمد رجب البيومي، لقول جاك بيرك إن «المسألة الصعبة التى فرقت لزمن طويل

الفكر الدينى بشأن القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق، هذه المسألة غير منفصلة عن ذلك الاستثمار للزمن من جانب المطلق». وشغلت نظرية «خلق القرآن» أذهان الباحثين إلى الآن. وسموها «محنة». وقد أوذى بسببها كثير من أئمة المسلمين إيذاءً شديداً. وكان الخليفة المأمون هو الذى حمل العبء الأكبر من هذه المسألة. يقول السيوطى : «وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس فى القول بخلق القرآن» (٣٣). وقد وجدت بذورها فى العهد الأموي. يقول ابن نباته إنّ الجعد ابن درهم (٣٤) قد أظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام، فأخذه وأرسله إلى خالد القسرى أمير العراق وأمره بقتله، فحبسه خالد ولم يقتله، فأخرجه خالد من الحبس فى وثاقة، فلما صلى العيد يوم الأضحى، قال فى آخر خطبته: انصرفوا وضحوا يقبل الله منكم، فإنى أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول : ما كلم الله موسى، ولا اتخذ إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقول الجعد كان كبيرا. ثم نزل وذبحه.

شغلت نظرية «خلق القرآن» بال الباحثين إلى الآن، كما أسلفنا من قبل. وسموها «محنة». وقد أوذى بسببها كثير من أئمة المسلمين إيذاءً شديدا. وكان الخليفة المأمون هو الذى

حمل العبء الأكبر من هذه المسألة. وقال الامام جلال الدين السيوطي [٣٥] : وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس فى القول «بخلق القرآن». وقد نهضت فى العهد الأموي. وذكر ابن نباته أن الجعد أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم نزل بالكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان. ويبدو إذاً أن القول بخلق القرآن قد ظهر فى العصر الأموي. ويبدو كذلك أنه قول دخيل على الإسلام من أهل الديانات الأخرى. فابن الأثير يذكر أن أحمد بن أبى دؤاد الذى كان يقول بخلق القرآن قد أخذ ذلك عن اليهود. وقد قويت هذه النظرية فى العصر العباسى على أيدى المتكلمين، وجهروا بها فى زمن المأمون. فقد كان المأمون متعصبا لفارس مسقط رأس أمه وزوجه، شديد الميل إلى العلويين. وكان تلميذا ليحيى بن المبارك الزيدى الذى كان يتهم بالاعتزال. و كان المأمون متأثرا بما ترجم من فلسفة اليونان ومنطقهم، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وتفضيل على بن أبى طالب على الصحابة كافة. ولم يعتنقها «المعتزلة» [٣٦] وحدهم كما يعتقد بعضهم، بل قالت بها طوائف كثيرة من المتكلمين مثل أتباع حسين النجار وأتباع ضرار بن عمرو والمرجئة وبشر المريسى والجهمية المحضة أمثال ابن أبى دؤاد. أما القول بأن كلامه غير مخلوق، أزلي، قديم، فهذا

مـذهب الصـحـابة والتـابعين وأئمـة المسلمين وأهـل السُنة والجماعة من أغلب الطوائف.

١- ٢- فكرة علم التكرار ١ :

قـراءة جـاك بيـرك مكررة. وبالتـالي فليس مـن شك فى أنّ مشروع جاك بيرك نبع، من تكرار القرآن نفسه ومبناه. فما من فـرقـة من الفـرق، كـمـا قـال الرازى، إلا ولهـا حـجـة من الكتـاب، «فطريقـة القـرآن»، هـى «أصحّ الطرق». وبيّن الرازى بوضـوح إلى «إمكان وجود عوالم أخرى»، واسـتنبط «المسـائل الكثيـرة من الألفـاظ القليلة». ولقـد كـان ذلك عند ظـهور الفـرق العـقـدية التى وجـد أصحـابهـا، على اخـتـلاف مِشـاربهم، في القرآن، أدلة يدعمون بها آراءهم فى المسائل غير المسبوقة. هذا من جـهة المضمون، وأمـا من جهة الشكل، فقد قال جاك بيرك إنّ القرآن ينهض على ترتيب الاطراد. وتبعـا «للاطراد» تتعدد الموضوعات وتتلازم بتعدد التناغم في التعبير. وينشأ عن الوحـدة البنيـوية التى تربـط هذا التـعـدد المتناغم بالمظهـر العام للكلم، أسلوب متميز عن الأساليب السابقة كافة. فالمرء يؤخذ بادئ الأمر بالتكرار الغالب للأفكار في عبارات متطابقة أو متماثلة، وهذا أمر مغاير تماماً للأثر البلاغى للتكرار أو لما يسـمـى فى «علم المعـاني» باسم «الإطناب» [٣٧]. والإيجـاز

والإطناب من أعظم أنواع البلاغة لا من أنواع المعاني، كما ذكر جاك بيرك، وهو الأمر الذى لم يذكره محمد رجب البيومي. فلابد للبليغ [٣٨] أن يجمل وأن يوجز. فكذلك الواجب عليه فى موارد التفصيل أن يفصل. وأنشد الجاحظ : يرمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء. هل بين الإيجاز والإطناب واسطة وهى المساواة أولا وهى داخلة قسم الإيجاز؟ فالسكاكى وجماعة على الأول لكنهم فسروا الإيجاز بأداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف. والإطناب أداؤه بأكثر منها لكون المقام خليقًا بالبسط. وابن الأثير وجماعة على الثانى فقالوا: الإيجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والإطناب بلفظ أزيد، وقال القزويني: الأقرب أن يقال: إن المنقول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله إما بلفظ مساو للأصل المراد أو ناقص عنه واف أو زائد عليه لفائدة والأول المساواة والثانى الإيجاز والثالث الإطناب. والمساواة لا تكاد تقع في القرآن. وقد مثل لها فى «التلخيص» بالآية : «اسْتِكْبَاراً فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّيءِ وَلاَ يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّيءُ إِلاَّ بِأَهْلِه فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَحْوِيلاً» (سورة فاطر، الآية ٤٣)، وفى «الإيضاح» بقوله «اذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا» وتعقب بأنّ فى الآية الثانية حذف موصوف الذين، وفى

الأولى إطناب بلفظ السيئ لأن المكر لا يكون إلا سيئًا وإيجاز بالحذف إن كان الاستثناء غير مفرغ: أى بأحد وبالقصر فى الاستثناء وبكونها حادثة على كف الأذى عن جميع الناس محذرة عما يؤدى إليه وبأن تقديرها يضر بصاحبه مضرة بليغة فأخرج الكلام مخرج الاستعارة التبعية الواقعة على سبيل التمثيل لأن يحيق بمعنى يحيط فلا يستعمل إلا فى الأجسام.

الإيجاز والاختصار بمعنى واحد. وقال بعضهم : الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف الإيجاز. والإطناب قيل بمعنى الإسهاب والحق أنه أخص منه فإن الإسهاب التطويل لفائدة أو لا فائدة. الإيجاز قسمان :

١ - إيجاز قصر.

٢ - إيجاز حذف.

فالأول هو الوجيز بلفظه. الكلام القليل إن كان بعضًا من كلام أطول منه فهو أجاز حذف، وإن كان كلامًا يعطى معنى أطول منه فهو إيجاز قصر وقال بعضهم: إيجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ، وقال آخر: هو أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى أقل من القدر المعهود عادة وسبب حسنه أنه يدل على التمكن فى الفصاحة ولهذا قال الرسول «أوتيت

جوامع الكلم» . والإيجاز الخالي من الحذف ثلاثة أقسام :

١ - إيجاز القصر وهو أن تلفظ على معناه كما في الآيتين: «إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (سورة النمل، الآية ٣٠)، «أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (سورة النمل، الآية ٣١)، جمع فى أحرف العنوان والكتاب وقيل إنه كانت ألفاظه قوالب معناه قلت: وهذا رأى من يدخل المساواة فى الإيجاز.

٢ - إيجاز التقدير وهو أن يقدر معنى زائد على المنطوق ويسمى بالتضييق أيضًا وبه سماه بدر الدين بن مالك فى المصباح لأنه نقص من كلام ما صار لفظه أضيق من قدر معناه نحو، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، أيّ خطاياه غفرت فهى له لا عليه هدى للمتقين، أيّ إلى الصائرين بعد الضلال إلى التقوى.

٣ - الإيجاز الجامع وهو أن يحتوي اللفظ على معان متعددة نحو : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سورة النحل، الآية ٩٠)، فإن العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفيّ الإفراط والتفريط، والإحسان هو الإخلاص فى واجبات العبودية لتفسيره فى الحديث بقوله أن

تعبد الله كأنك تراه، أيّ تعبده مخلصًا في نيتك وواقفًا في الخضوع آخذا أهبة الحذر إلى ما لا يحصى «وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى» (سورة النحل، الآية ٩٠)، هو الزيادة على الواجب. ومن النوافل هذا في الأوامر. وأما النواهي فبالفحشاء إشارة إلى القوة الشهوانية وبالمنكر إلى الإفراط الحاصل من آثار الغضبية أو كل محرم شرعًا وبالبغي إلى الاستعلاء الفائض عن الوهمية. وقال السيوطي إنه لهذا قال ابن مسعود: ما في القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه الآية أخرجه في «المستدرك»، وروى البيهقي في شعب الإيمان عن الحسن أنه قرأها يومًا ثم وقف فقال: إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله في آية واحدة فو الله ما ترك العدل والإحسان من طاعة الله شيئًا إلا جمعه، ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغي من معصية الله شيئًا إلا جمعه.

ومن الجهة التاريخية، لم تكن اليهودية والمسيحية، كما هو معروف، مجهولتين في بلاد العرب في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام. «ما الذي فعله المسلمون حين أرخوا للتشريع الإسلامي؟ ألم يبحث الأصوليون عن مصادر هذا التشريع؟ ألم يذكر هؤلاء الأصول الأولى لكثير من الأحكام الشرعية الواردة في القرآن؟» نسب بعض الباحثين المستشرقين،

بعض ما يرد فى القرآن من تكرار إلى التأثر بمصادر عبرية أو مسيحية معينة سابقة على ظهور الإسلام، فى تسلسل[٣٩] الآيات من الآية ٨ إلى الآية ٢٥ من السورة ١٨، سورة «الكهف» «وَإِنَّا لجَاعلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعيداً جُرُزاً» (٨) «أَمْ حَسبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْف وَالرَّقيم كَانُواْ منْ آيَاتنَا عَجَباً» (٩) «إِذْ أَوَى الْفتْيَةُ إلى الْكَهْف فَقَالُواْ رَبَّنَا آتنَا من لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّىءْ لَنَا منْ أَمْرِنَا رَشَداً» (١٠) «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانهمْ فى الْكَهْف سنينَ عَدَداً» (١١) «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لنَعْلَمَ أَى الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لمَا لَبثُواْ أَمَداً» (١٢) «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بالْحَقِّ إِنَّهُمْ فتْيَةٌ آمَنُواْ بربِّهمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (١٣) «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَات وَالأَرْض لَن نَّدْعُوَاْ من دُونه إِلَهاً لَّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً» (١٤) «هَؤُلاء قَوْمُنَا اتَّخَذُواْ من دُونه آلهَةً لَّوْلاَ يَأْتُونَ عَلَيْهم بسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ ممَّن افْتَرَى عَلَى اللّه كَذباً» (١٥) «وَإِذ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ فَأْوُوا إلى الْكَهْف يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَته وَيُهَيِّىءْ لَكُم مِّنْ أَمْركُمْ مِّرْفَقاً» (١٦) «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفهمْ ذَاتَ الْيَمينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَال وَهُمْ فى فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَلكَ منْ آيَات اللّه مَن يَهْد اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَد وَمَن يُضْللْ فَلَن تَجدَ لَهُ وَليّاً مُّرْشداً» (١٧) «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسطٌ ذرَاعَيْه

بالوَصيد لَو اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً» (١٨)، أو في القسم الثاني من السورة الخامسة والخمسين، سورة «الرحمن» : «فَيَوْمَئذٍ لاَّ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلاَ جَانٌّ» (٣٩) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٠) «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالأَقْدَامِ» (٤١) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٢) «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ» (٤٤) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٥) «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ» (٤٦) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٧) «ذَوَاتَا أَفْنَانٍ» (٤٨)«فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٩) «فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ» (٥٠) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥١) «فِيهِمَا مِن كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ» (٥٢) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٣) «مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (٥٤)«فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٥) «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلاَ جَانٌّ» (٥٦) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٧) «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (٥٨) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ» (٦٠) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦١) «وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ» (٦٢) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٣) «مُدْهَامَّتَانِ» (٦٤) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٥) «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ» (٦٦) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٧) «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ

وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (٦٨) «فَبِأَىِ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (٧٠) «فَبِأَىِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِى الْخِيَامِ» (٧٢) «فَبِأَىِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣) «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلاَ جَانٌّ» (٧٤) «فَبِأَىِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٥) «مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِىٍّ حِسَانٍ» (٧٦) «فَبِأَىِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِى الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ» (٧٨)، وفى هذا النص الثاني، أى فى القسم الثانى من السورة ٥٥، سورة «الرحمن» ، يتشكل التكرار بشكل الترديد، وهذه حالة ليست الوحيدة فى النص القرآني. نسب، إذاً، بعض الباحثين الغربيين، بعض ما يرد فى القرآن من تكرار إلى التأثر بمصادر عبرية أو مسيحية معينة سابقة على ظهور الإسلام، فى تسلسل الآيات والسور. وهو قول يعيد مسألة «القرآن المستود» من جديد. وهى مسألة سبق أن وردت في القرآن نفسه، في سورة البقرة، الآية ١٧٠ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ» ، وسورة المائدة، الآية ١٠٤ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ» (١٠٤)، وسورة لقمان، الآية ٢١ :«وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا

وَجَدْنَا عَلَيْه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إلى عَذَاب السَّعير» (٢١)، وسورة سبأ، الآية ٤٣ : « وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَات قَالُواْ مَا هَـذَا إلاّ رَجلٌ يُريدُ أَن يَصُدَّكُمْ عمّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُواْ مَا هَـذَا إلاّ إفْكٌ مُّفْتَرًى وقَالَ الّذينَ كَفَرُواْ للْحَقّ لَمّا جَاءَهُمْ إنْ هَـذَا إلاّ سحْرٌ مّبينٌ» (٤٣)، وسورة الأعراف الآية ٢٧: «يَابَنِي آدَمَ لاَ يَفْتننّكُمُ الشّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مّنَ الجَنّة يَنزعُ عَنْهُمَا لبَاسَهُمَا ليُرِيَهُمَا سَوْءَاتهمَا إنّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبيلُهُ منْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إنّا جَعَلْنَا الشّيَاطينَ أَوْليَاءَ للّذينَ لاَ يُؤْمنُونَ» (٢٧)، والآية ٢٨ :«وَإذَا فَعَلُواْ فَاحشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بهَا قُلْ إنّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللّه مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (٢٨)، وسورة الفرقان، الآيتان ٤، ٥ : «وَقَالَ الّذينَ كَفَرُوَاْ إنْ هَـذَا إلاّ إفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْه قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً» (٤) «وَقَالُوَاْ أَسَاطيرُ الأوّلينَ اكْتَتَبَهَا فَهيَ تُمْلَىَ عَلَيْه بُكْرَةً وَأَصيلاً» (٥)، وسورة النحل، الآية ١٠٣ : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنّهُمْ يَقُولُونَ إنّمَا يُعَلّمُهُ بَشَرٌ لّسَانُ الّذي يُلْحدُونَ إلَيْه أَعْجَميّ وَهَـذَا لسَانٌ عَرَبيّ مّبينٌ» (١٠٣).

وقد نزل القرآن، كما هو معروف، مجزءاً، أو «منجماً» فى نحو ثلاث وعشرين سنة، أى على أقساط. وقال الزمخشرى

إنّ «لله أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظما، ونزله على حسب المصالح منجما» ، وقال المحققون من شراحه، «جمع بين أنزل ونزل لما فى نزل من الدلالة على التكثير، الذى يناسب ما أراده العلامة من التدريج والتنجيم. «نزل القرآن على حسب المصالح، أى بحسب الحاجة وبحسب دواعى أو مقتضى الحال وبحسب الوقائع. وأسهم ذلك التنجيم، وعملية جمع الأجزاء المتفرقة التى تمت بالتبديل، فى تكرير التعبيرات المتماثلة فى الآيات المتجاورة أو المتفرقة. ومن ثم عادت بعض العبارات سواء في السورة نفسها أو على مدار القرآن وكأنها لازمة متكررة. قد يتكرر نزول الآية تذكيراً وموعظة ومن ذلك خواتيم سورة النحل وأول سورة الروم. ومنه آية الروح. ومنه الفاتحة. ومنه الآية «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (سورة التوبة، الآية ١١٣). وقد ينزل التنزيل مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً عند حدوث سببه وخوف نسيانه. ثم منه آية «الروح». والآية : «وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ» (سورة هود، الآية ١١٤)، فإن سورة «الإسراء» و«هود» مكيتان، وسبب نزولهما يدل على أنهما نزلتا بالمدينة ولهذا أشكل ذلك على بعضهم. ولا إشكال لأنها

نزلت مرة بعد مرة. وكذلك ما ورد في سورة «الإخلاص» من أنها جواب للمشركين بمكة وجواب لأهل الكتاب بالمدينة. وقد يجعل من ذلك الأحرف التي تقرأ على وجهين فأكثر ويدل له ما أخرجه مسلم من حديث أبي إن ربي أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هوّن على أمتي فأرسل إلي أن أقرأه على حرفين فرددت إليه أن هوّن على أمتي فأرسل إلي أقرأه على سبعة أحرف فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة، بل مرة بعد أخرى. وفي جمال القراء للسخاوي بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين: فإن قيل ما فائدة نزولها مرة ثانية قال السيوطي إنّه يجوز أن تكون نزلت أول مرة على حرف واحد ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو: ملك ومالك والسراط والصراط ونحو ذلك. وأنكر بعضهم كون شيء من القرآن تكرر نزوله كذا رآه السيوطي في كتاب الكفيل بمعاني التنزيل. وعلله بأن تحصيل ما هو حاصل لا فائدة فيه وهو مردود مما تقدم من فوائده وبأنه يلزم منه أن يكون كل ما نزل بمكة نزل بالمدينة مرة أخرى فإن جبريل كان يعارضه القرآن كل سنة. ورد بمنع الملازمة بأنه لا معنى للإنزال إلا أن جبريل كان ينزل على الرسول بقرآن لم يكن نزل به من قبل فيقرئه إياه. ورد بمنع اشتراط قوله لم يكن نزل به من قبل ثم قال: ولعلهم يعنون بنزولها مرتين أن جبريل

نزل حين حولت القبلة فأخبر الرسول أن الفاتحة ركن فى الصلاة كما كانت بمكة فظن ذلك نزولاً لها مرة أخرى أو أقرأه فيها قراءة أخرى لم يقرئها له بمكة فظن ذلك إنزالا. وأمكن جاك بيرك أن يقول، مقابل ذلك، بأن النص القرآنى يتجه وجهة الانتقال النوعي. فالنص القرآنى ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ثم يعود إلى الموضوع السابق أو إلى غيره من الموضوعات. وهذا النهج الذى تبينه بعض الترجمات الغربية يظهر تنوعا يعتبره القارئ الأجنبى بيسر مغايرا لمنطقه المألوف. ويرى أغلب الدارسين الأوروبيين هذا الرأى منذ تيودور نولدكه. إلا أن هذا الأسلوب الذى امتاز به القرآن -صعوبة النص لدى القارئ غير العربي، تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريرا معينا، كثرة الانتقال فى سياق الكلام من صيغة إلى صيغة أو من حال إلى حال- هو أمر يجعله منفردا بذلك بين جميع ما عرفت الأمم وجميع ما وجد فى العالم كله من الكائنات، لأن القرآن بهذا الاعتبار يكون منقطع النظير عديم الشبيه بين كل ما أوتيت الأمم الأخرى من بينات وآيات ومعجزات وكتب، إلا أن النص القرآنى ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ثم يعود إلى الموضوع السابق أو إلى غيره من الموضوعات.

١ - ٣- تعريف القرآن ومناهجه الشعرية ١ :

سبق أن ورد هذا الطابع بوضوح فى الشعر العربى القديم وقد تم ربطه بالأيحية البدوية، فالشعر، كما قال السكاكى، هو «قرى الأنفس» . وليس هناك ما يثير الدهشة فى أن ينتشر هذا التنوع، أو لنقل هذا التغير فى القرآن، فقد قال عمر بن الخطاب «عليكم بديوانكم لا تضلوا، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم» . وقال ابن عباس، أول من اتجه اتجاها منهجيا إلى التفسير، إنّ «الشعر ديوان العرب، فإذا خفى علينا الحرف من القرآن، الذى أنزله الله بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم، فالتمسنا معرفة ذلك منه» ، وكان كثيرا ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن. كان يروى من الشعر قدرا كبيرا، يمده بمدد واسع فى تفسير ألفاظ القرآن وتراكيبه، وكان يقول فى هذا : إذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فإنّ الشعر ديوان العرب. وقال القرطبى سئل ابن عباس عن «سِنَةٌ» فى ما ورد فى القرآن : «اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ » (سورة البقرة، الآية

٢٥٥)، فقال النعاس وأنشد قول زهير :

لا سنة في طوال الليل تأخذه ولا ينام ولا فى أمره فند

وسئل عكرمة ما معنى الزنيم، فقال هو ولد الزنى وأنشد :

زنيم ليس يعرف من أبوه بغى الأم ذو حسب لئيم

ومن المعروف أنه قد تواترت الروايات على أن النبى كان يطرب لسماع الشعر، ويشجع على نظمه، بل لقد اتخذ منه جُنة يدرأ بها كيد الكافرين حين هجوا المسلمين، فكان يدعو حسان بن ثابت، ويستنشده الأشعار فى الدفاع عن أعراض المسلمين. ويروى فى هذا أن النبى قال «ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم»، فلما كان النبى يستمع لإنشاد الخنساء (٤٠) ، فيطرب لشعرها ويستزيدها منه قائلا : «هيه يآ خنسا». والخنساء هى تُماضر بنت عمرو بن الحرث بن الشريد، والخنساء لقب غلب عليها، لقبت به تشبيها لها بالبقرة الوحشية فى جمال عينيها. من هنا تظهر روعة الانتقال فى الأسلوب وفى التسلسل. ويراد بها الوثوب من معنى إلى معنى أو من حالة إلى حالة وثوبا يحرك النفس ويزيد فى روعة المعنى. وأكثر ما يكون ذلك فيما يطلق عليه العلماء اسم الالتفات وهو الخروج من صيغة إلى صيغة. فإن مبتدأ السورة ٢، سورة «البقرة» ، يتتابع

فيه بإيقاع سريع : تعريف بالمؤمنين (من الآية ٢ إلى الآية ٤)، «ذَلكَ الْكتَابُ لاَ رَيْبَ فيه هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذينَ يُؤْمنُونَ بالْغَيْبِ وَيُقيمُونَ الصَّلاَةَ وَممَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفقُونَ» (٣) «والَّذينَ يُؤْمنُونَ بمَاَ أُنْزلَ إلَيْكَ وَمَاَ أُنْزلَ من قَبْلكَ وَبالآخرَة هُمْ يُوقنُونَ» (٤)، ثم الحملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم (الآيات من ٦ إلى ١٦)، » «إنّ الّذينَ كفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذرْهُمْ لاَ يُؤْمنُونَ» (٦) «خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظيمٌ» (٧) «وَمنَ النَّاس مَن يَقُولُ آمَنَّا باللّه وَباليَوْم الأخر وَمَا هُم بمُؤْمنينَ» (٨) «يُخَادعُونَ اللّهَ وَالَّذينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ » (٩) «في قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَليمٌ بمَا كَانُوا يَكْذبُونَ» (١٠) «وَإذَا قيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسدُواْ في الأَرْض قَالُوَاْ إنّمَا نَحْنُ مُصْلحُونَ » (١١) «أَلآ إنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسدُونَ وَلَكن لاَّ يَشْعُرُونَ » (١٢) «وَإذَا قيلَ لَهُمْ آمنُواْ كَمَآ آمَنَ النّاسُ قَالُوَاْ أَنُؤْمنُ كَمَآ آمَنَ السّفَهَآءُ أَلآ إنّهُمْ هُمُ السّفَهَآءُ وَلَكن لاّ يَعْلَمُونَ» (١٣) «وَإذَا لَقُواْ الّذينَ آمَنُواْ قَالُوَا آمَنّا وَإذَا خَلَوْاْ إلَى شَيَاطينهمْ قَالُوَاْ إنّا مَعَكْمْ إنّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزئُونَ» (١٤) «اللّهُ يَسْتَهْزىءُ بهمْ وَيَمُدّهُمْ في طُغْيَانهمْ يَعْمَهُونَ» (١٥) «أُوْلَئكَ الّذينَ اشْتَرَوُاْ الضّلاَلَةَ بالْهُدَى فَمَا رَبحَت تّجَارَتُهُمْ

وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ » (١٦)، ثم صور مجازية عن الطبيعة (الآيات من ١٧ إلى ٢٠) : «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الّذى اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمّاَ أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَات لاَّ يُبْصِرُونَ» (١٧)، «صُمّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ» (١٨) «أَوْ كَصَيِّبٍ مّنَ السّمَاَء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِى آذَانِهِم مّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ» (١٩) «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلّمَا أَضَاَءَ لَهُمْ مّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَاَءَ اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنّ اللّهَ عَلَىَ كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٢٠)، ثم توجيهات للمؤمنين (الآيات من ٢١ إلى ٢٥)، «يَاأَيهَا النّاسُ اعْبُدُواْ رَبّكُمُ الّذِى خَلَقَكُمْ وَالّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ» (٢١) «الّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأرْضَ فِرَاشاً وَالسّمَاَءَ بِنَاَءً وَأَنزَلَ مِنَ السّمَاَءِ مَاَءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثّمَرَاتِ رِزْقاً لّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ للّهِ أَندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَإِن كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مّمّا نَزّلْنَا عَلَىَ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مّن مّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَآءَكُم مّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِن لّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتّقُواْ النّارَ الّتِى وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشّرِ الّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصّالِحَاتِ أَنّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا الأنْهَارُ كُلّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رّزْقاً قَالُواْ هَـَذَا الّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَاَ أَزْوَاجٌ مّطَهّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ» (٢٥)، ثم فقرة تتضمن إحالة ذاتية إلى النص نفسه (الآية ٢٦): «إِنّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمّا الّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنّهُ الْحَقّ مِن رّبّهِمْ وَأَمّا الّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ اللّهُ بِهَـَذَا مَثَلاً يُضِلّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلّ بِهِ إِلاّ الْفَاسِقِينَ» (٢٦)، ثم الوعد والوعيد (الآية ٢٧) : « «الّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأرْضِ أُولَـَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (٢٧)، ثم مناظرة مشابهة لما سبق أن ورد في سفر التكوين (الآية ٢٩ وما بعدها... إلخ):» «هُوَ الّذِي خَلَقَ لَكُمْ مّا فِي الأرْضِ جَمِيعاً ثُمّ اسْتَوَىَ إِلَى السّمَآءِ فَسَوّاهُنّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنّي جَاعِلٌ فِي الأرْضِ خَلِيفَةً قَالُوَاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدّسُ لَكَ قَالَ إِنّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلّمَ آدَمَ الأسْمَآءَ كُلّهَا ثُمّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَآءِ هَـَؤُلآءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣١) «قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَآ إِلاّ مَا عَلّمْتَنَآ إِنّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (٣٢) «قَالَ يَآآدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمّآ أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لّكُمْ إِنّي أَعْلَمُ غَيْبَ السّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٣٣) «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاّ

إبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (٣٤) «وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنّةَ وكُلاَ منْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا ولاَ تَقْرَبَا هَذه الشّجَرَةَ فَتكُونَا منَ الْظّالمينَ» (٣٥) «فَأَزَلّهُمَا الشّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا ممّا كَانَا فيه وَقُلْنَا اهْبطُواْ بَعْضُكُمْ لبَعْضٍ عَدُوّ ولَكُمْ فِي الأرْضِ مُسْتَقَرّ وَمَتَاعٌ إلى حِين» (٣٦) «فَتَلَقّى آدَمُ من رَبّه كَلمَات فَتَابَ عَلَيْه إنّهُ هُوَ التّوّابُ الرّحيمُ» (٣٧) «قُلْنَا اهْبطُواْ منْهَا جَميعاً فَإمّا يَأْتيَنّكُم مّنّي هُدًى فَمَن تَبعَ هُدَاي فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ» (٣٨) «وَالّذينَ كَفَرواْ وَكَذّبُواْ بِآيَاتنَا أُولَئكَ أَصْحَابُ النّارِ هُمْ فيهَا خَالدُونَ» (٣٩). وتتبين ملامح مماثلة فى السورة ٦، سورة «الأنعام» ، وهى السورة الوحيدة من بين السور الطوال الذى يذكر الحديث أنها نزلت دفعة واحدة، فقد ساد فجأة حضور غامض فى لحظة نزولها وبلغ من ثقله أن كاد يقصم ظهر الناقة التى كان يستقلها النبي، فرأى جاك بيرك فيها التعدد نفسه الذى رآه فى سورة «البقرة»، والوحدة نفسها التى تتفرق مع تكرار متعدد وكذلك الانتقال النوعى من موضوع إلى موضوع آخر. وإذا نظر جاك بيرك من قرب أكثر تبين أن هذه الروعة فى الانتقال لا تظهر عَرَضًا على الوجه الذى تبدو به، ولكنها تشكل فى الواقع نوعًا من القاعدة للخطاب المطرد. فالربط بين العبارات لا يغيب، بل لا يخلو النص من اتساق

متفرد. نبع إذاً تكرار القراءة وتنوعها في أن واحد من منطق نص القرآن نفسه المزدوج، المطرد والمتفرق، المنظم والمنجم. فقد كان الصحابة يحفظون الآيات ويتلونها في الصلوات ومختلف العبادات مرارا وتكرارا في آناء الليل وأطراف النهار.

١- ٤- تعيين موجب : همّ جاك بيرك الأصلي :

صدر مشروع جاك بيرك، من جهة متميزة، عن إعادة جاك بيرك قراءة ثنائية التكرار والاختلاف التي عمت الثقافة الغربية في ربع القرن الأخير، وحلت محل ثنائية المتماهي والسلبي. وربما صدرت إعادة قراءة الفكر الغربي، لدى جاك بيرك، عن استقالة ثقافية وعقلية شاعت لدى المستشرقين، كلما راح الخطاب الإسلامي العَقَدي المحافظ التقليدي يوسع من مجال سيطرته وهيمنته، وكلما استقال الفكر الغربي بوجه عام، كما عبر المفكر الاجتماعي الفرنسي، «برونو لاتور»[٤١]، والمفكر الجمالي الإيطالي، جورج أجامبن [٤٢]، والروائي النمساوي، روبرت موزيل (١٨٨٠-١٩٤٢) (٤٣) في «الرجل الذي لا خصال له»[٤٤] (١٩٣٠ و١٩٣٢ و١٩٤٣). وأراد الفيلسوف النمساوي، «لودفيج فيتجنشتين» [٤٥] (١٨٨٩-١٩٥١) الخلاص من الفلسفة بوصفها لا تخضع لمقياس الخطأ والصواب انما هيّ تخلو من المعنى [٤٦]، أيّ من

الموضـوعـيـة أو الفكر الموضـوعي. «فـالمعنى» (٤٧) هو أحـد شرطيّ «الواقعة العلمية» إلى جانب مفهوم «الاحالة». وتأوه الشـاعـر النمـسـاوي، جـورج تراكل (٤٨)، من احـتـراق النور بصمت.

ولم يعد الاخـتـلاف، لقاء ج. ف. ف. هيـجل، يشـمل البـعـد السلبي. وفى مـقـابل ج. ف. ف. هيـجل، أيضـا ، لم يعـد الاختلاف يبلغ حد التضاد، إلا إذا اقترن الاختلاف بالهوية. فأولية الهوية مقرونة بأولية عالم التمثيل(٤٩) لذا وضع إدوارد سـعـيد فى تحليله «للنص الاسـتـشـراق، أي» التـأكـيد على «التمـثـيلات» بوصـفـها تمثيـلات : «ومفـهوم التـمـثيل مـفـهوم مسرحى : فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله، وعلى هذا المسـرح ستظهر شـخـصـيات، دورها هو أن تمثل الكل الأوسع الذى تنبع هى منه.» (٥٠) ومع ما أورده إدوارد سـعيد عن استـعـارته لنقد الغربى لمفهوم التمـثيل، فقد صدر الفكر الغربى الحديث عن انهيار مفهوم «التمثيل»، كما حرَم الإسلام «التمثيل» (٥١). وجرى استعمال تعبير «نقد التمثيل» استعمالا مـتـزايدا فى التـيـار التـالى على «الحداثة» لتـحدّى عـدد من الفرضيات التقليدية كفنّ الاتصال، وغيره من الفنون الأخرى. وتركز النقد القياسى للخلاعة على المكوّن الجنسى فى الخلاعة بنحو خاص، ويهمل الرسم (٥٢) أو الكتابة. وقد تعرّف الكتابة

كأساس المسألة، لأن الكتابة أحادية المنطق. وبمعنى آخر، لأن الكتابة تمضى فى طريق واحد وحسب، أى من المؤلف إلى الجمهور. وهكذا فالجمهور يقف فى موقف انعدام القوّة، وبالتالي، فالخلاعة تقع حول القوّة، وكلّ تمثيل «أحادى المنطق» (٥٣) هو خلاعة عملية. وكان بديل كابيلير هو جدل الذوات فيما بينها. كما لابد من العودة إلى مفهوم الكتابة النسوية، والكتابة الأكاديمية الهزيلة. وتبنّى فنانو ما بعد الحداثة، كفيكتور برجن، وجينى هولزير، وباربرة كروجار، وسيندى شيرمان، وغيرهم مثل تلك الاستراتيجيات. فقد صار العالم الغربى الحديث عالم التمثيلات الظاهرة. ولم يبق الإنسان الغربى الحديث من بعد رحيل المطلقات. فانتشر الانتحار. ولم تبق هوية الذات من بعْد انهيار هوية الجوهر. وصارت الذات عملية ذاتية، من جهة، وعملية فقد الذات، من جهة أخرى. صارت الذات مسافة أو الباقى من هذه العملية. بعبارة أخرى، تقوم الدولة الغربية الحديثة مقام آلة إسقاط الذات، أى الآية التى تخلط الهويات التقليدية كلها، وفى الوقت نفسه، هى آلة تعيد تقنين الهويات المنحلة، فى صورة شرعية. تلك هى المسألة. انطبعت الهويات بالصناعة والتمثيلات والظهور، وصارت من نتاج الخداع البصرى ولعب الأعماق الذى يمارسه الاختلاف والتكرار معا. وأراد المثقف الغربى

المعاصر أن يفكر في الاختلاف في نفسه وفي العلاقة بين المختلف والمختلف بغض النظر عن أشكال التمثيل، إذ بسط التمثيل الاختلاف في صورة المثيل ونقله من السالب. أما التمثيلات فتحمل التكرار داخل التكرار والاختلاف داخل الاختلاف. وهكذا يتكرر التكرار. ويختلف الاختلاف. فيقوم الاختلاف من دون سلب. ولا يتعارض الاختلاف، ولا يتناقض، فهو يبحث عن الخلاص من الهوية، وعلم النفس، فيما يبحث المسلم الحديث عن هوية أخرى (٥٤). وهناك اختلاف يتخلص من الهوية من جهة، وتكرار معقد من جهة أخرى : عناية بالذات تؤدى إلى فقد الذات. ومن استرندبرج السويدى إلى برتولد برشت الألماني، في مرحلته الباكرة، ارتابت الطليعة الفنية والأدبية في قيم الحضارة الغربية، وفي التقدم المتصل بالعلم والصناعة، وبزحف التيار الوضعي والمادي، وتضخم النزعات القومية والنزعات الوطنية، وغرور الاستعمار ونهبه للثروات والشعوب، وغيره من ظواهر الحضارة الغربية الحديثة.

ولم يعد خافيا دور «لويس ماسينيون» (٥٥)، في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط في الجيش وفي جهاز المخابرات الفرنسي، ثم في دعوته فيما بعد لقيام تحالف إيماني إسلامي-مسيحي لقاء الاتجاهات المادية. وارتاب

المثقفون الغربيون، منذ مطلع القرن العشرين تقريباً، في معنى التقدم وفي معنى التطور، وأعلنوا احتجاجهم على المدنيــة. و«المدني» [56] صــفــة تشـــتق من «المواطن البورجوازي»[57]، ابن المدينة الذي صار ينطوي على المعنى الاقتصادي أو «الطبقي» فيما بعد[58] في التصور الحديث «للمواطن» [59]. وكان[60] في العصور الوسطى لفظا يطلق على ساكن المدينة الذي يتمتع بحقوق المواطن. وكان حق المواطن آنذاك هو حق المواطن في الترقي الســيــاسي والاقتصادي. بعبارة أخرى، اليأس الفكري الغربي في القرن العشرين كان نابعا من الرغبة الدفينة في العودة بالعصور الحديثة إلى العصور الوسطى ومن علم الاقتصاد إلى علم السياسة ومن المدينة إلى الريف.

ولم يكن هذا الشك العميق بالشيء الجديد. فقد امتدت جذوره في التراث العقلي الأوروبي القديم والحديث عامة، و في مدارس الشكاك عند اليونان على وجه الخصوص. وسبق أن مجَّد شارل بودلير القبح واعتبر تيودور آدورنو القبح عنصرا من عناصر الجمال الفني، وثورة آرتور رامبو على أوروبا ومدنيتها في شعره، ونثر فريدريش نيتشه عن انهيار الأخلاق وتنبؤه بالعدمية وبدء عصر جديد وإنسانية جديدة تمجد القوة، واكتشاف سيجموند فرويد لاتجاهات الحرب

والموت، واكتشاف عالم الاجتماع الفرنسي، «ادجار موران» (٦١) سؤال «نحو الهاوية ؟» فى مطلع الألفية الجديدة. ولقد قال سيجموند فرويد أن فى رأية أنَ الذهول وشلل الطاقات (٦٢) يحددهما جزئيًا إنه لم يقدر أن يقف موقفه السابق إزاء الموت، ولم يكشف بعد موقفًا جديداً (٦٣). وربما ساعده على أن يبحث فى هذا أن وجه بحثه السيكولوجى نحو علاقتين أخريين مع الموت - العلاقة التى أمكنه أن يعزوها إلى الشعوب البدائية، شعوب ما قبل التاريخ، وتلك العلاقة الأخرى التى تقع فى كل واحد من البشر عامة، ولكنها تتخفى خلف الوعي فى أعمق الطبقات الدفينة من حياة البشر العقلية. كان الإنسان البدائى يأخذ الموت مأخذ الجد، ويدركه على اعتبار أنه ختام الحياة وكان يستخدمه لهذه الغاية. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ينكر الموت ويرده إلى العدم. وقد نشأ هذا التضاد عن الظرف الذى جعله يقف موقفًا تجاه موت إنسان آخر، أى موت إنسان غريب، يختلف اختلافًا جذريًا عن موقفه إزاء موته هو نفسه. لم يكن لديه اعتراض على موت الإنسان الآخر. فقد كان يعنى فناء مخلوق مكروه ولم يكن لدى الإنسان البدائى أى تردد فى إحداث هذا الموت. فقد كان كائنًا بالغ العنف، أشد قسوة وأكثر إيذاء من الحيوانات الأخرى. كان يجب أن يقتل، وقد كان يقتل بطبيعة

الحال. ولا حاجة بنا لأن ننسب إليه تلك الغريزة التى يقال إنها تكبح جماح الحيوانات الأخرى عن قتل وافتراس الحيوانات من نوعها. وأعلنت كل هذه الظواهر الفنية والفكرية منذ بداية القرن العشرين عن احتجاجها على المدنية الغربية التى تطرفت فى استخدام الآلة إلى حد غير إنسانى : الثورة على المدنية والأتمتة. وهى قمة حركة عقلية وروحية بلغت ذروتها فى العشرينيات ولازالت تطبع الفكر الأوروبى الحديث بطابعها إلى اليوم. خنقته الأزمة الاقتصادية العالمية، وزحف ذئاب الفاشية وقطعانها الهمجية واندلاع نيران الحرب العالمية الثانية. فأخذ المثقفون من فريدريش نيتشه تشاؤمه العام من الحضارة والثقافة. وصارت مسألة انهيار الحضارات أشد وضوحا من مسألة ارتقائها. من هنا لم تر فلسفة التاريخ على طريقة أسفالد اشبنجلر(٦٤) أيّ غضاضة فى وضع العصور القديمة، والشرق القديم، والإسلام، وأوروبا ، والحضارة الأمريكية-الهندية، على أرضية المقارنة نفسها(٦٥). لكن تمرد المثقف الغربى على الحضارة الغربية بوجه عام، وفضل التدفق المحموم على الوضوح الصارم، والنشوة على العقل والنظام. أما الشعر التعبيرى فقد حاول أن يتجاوز حدود الواقع إلى جوهر الإنسان وحقيقته التى طالما حجبته المدنية والأتمتة خلف قناع كثيف من التصنع. وانطلقت صيحات

الشعراء تهاجم الإنسان التقليدى وتبشر بالإنسان الجديد - الإنسان الذى تحرر من نظام حضارى وثقافى جنى عليه وأحاله إلى وحش. لقد التمسوا روادهم فى أشخاص دوستويفسكى ووالت ويتمان، وفى شعر الباروك، وتيار «العاصفة والجموح» (٦٦) الألمانى الحديث الذى كان يغلِب «الاندفاع» على النظام والشكل، والأساطير والخرافات وحكايات الجن ونصوص التصوف القديم ورؤاه على منهجيات العقل. ويكفى أن نتصفح «الفارس الأزرق» - وهو الكتاب المشهور الذى نشره الفنانان المعروفان كاندنسكى وفرانز مارك لنجد فيه بجانب رسوم الفن الحديث لوحات من «الجريكو» وصور تماثيل من الفن القوطى والبيزنطى والفرعونى والآشورى واليابانى ونماذج من النحت الأفريقى.. فقد كانت نظرتهما إلى التعبيرية نظرة واسعة الأفق، والتمسوا التعبير المرئى واليدوى السابق على الحرف المكتوب. ولعل التعبيريين هم الذين اكتشفوا الفن البدائى ورسوم الأطفال اللذين كان لهما أثر فى تطور الفن المعاصر، وهو الموت الحضارى نفسه الذى سجله أسفالد اشبنجللر(٦٧) تحت عنوان «تدهور» أو «انحلال» الغرب، «صورة اجمالية لهيئة تاريخ العالم»(٦٨)، وفريدريش نيتشه فى أغلب ما كتب و ت. س. إليوت فى» «الأرض الخراب». وفى هذا الإطار

التاريخي يقع معنى التكرار والاختلاف في إعادة جاك بيرك قراءة نص القرآن : إعادة قراءة القرآن من جهة، وإعادة قراءة الفكر الغربي، من جهة أخرى، من دون الفصل بين الإعادتين. وذلك هو السؤال المنهجي الأساسي الذي يدور حوله تكرار منهج معين في مجال مغاير لنطاق المنهج الأصلي.

١- ٥- جردة : الموقف الموسوعي :

ربما كان المنهج متعدد التخصصات العربية والغربية، الحديثة والقديمة، الذي سلكه جاك بيرك في تلك المحاولة، هو منهجه، الذي ارتضاه لنفسه في سائر مصنفاته، أي أنه كان يشغل عقله وباله بالكتابة في علوم قديمة وحديثة ومنهجيات من مجالات المعرفة المختلفة. ولاشك أن الكتابة التاريخية عند العرب قديما، كانت كتابة موسوعية. فالكتب التي وضعت في التاريخ تشمل تاريخ الخليقة منذ آدم، انتهاء بعصر الكاتب. إلا أن محمد رجب البيومي أراد أن يرد ردا شاملا إذاً على الراحل جاك بيرك(٦٩)، من بعد رحيل المفكر الفرنسي والعضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة والأستاذ بالكوليج دو فرانس (٧٠)، ومن بعد رحيل بعض الأطراف الأخرى المهمة. فأعاد محمد رجب البيومي نشر ترجمة غير تلك التي كانت موضع الدعوى القضائية ضد كاتب هذه السطور قبل

سنوات. وتحدث محمد رجب البيومى على مدار كتابه الذى سماه بالإسم نفسه الذى اختاره لنفسه كاتب هذه السطور من قبله بسنوات، عما سماه محمد رجب البيومى باسم «النص الأصلى للترجمة». ما معنى العبارة ؟ الترجمة نقيض الأصل، فكيف يكون هناك نص أصلى للترجمة؟ هل المقصود هو ترجمة اللجنة العلمية أو المقصود هو ترجمة كاتب هذه السطور؟ لم يصل كاتب هذه السطور إلى إجابة شافية على هذه الأسئلة، كما وقف كاتب هذه السطور حائرا أمام التباسات نظرية وعملية عدة هى محور هذا الكتاب.

١- ٦- المسألة المعاصرة-علاقة التنوير بالإسلام :

وأصل القصة هو أن أول ما شغل محمد رجب البيومى من أمر دراسة جاك بيرك ما قرأه بمجلة «القاهرة» بالعدد أغسطس من العام ١٩٩٣ . أفردت مجلة «القاهرة»، آنذاك، إثنتى عشرة صفحة من صفحاتها للكلام عن الترجمة التى قام بها جاك بيرك للقرآن الكريم، وقد بدأت المجلة حديثها قائلة : هذه محاولة جديدة لترجمة القرآن الكريم للغة الفرنسية أثارت كثيرا من ردود الفعل الإيجابية، فصاحب العمل رجل مشهود له بالكفاءة والنزاهة، والرغبة الصادقة فى أن يكون حلم الحوار بين الثقافات قائماً «أولا» على معلومات صحيحة، و« ثانياً » على فهم سليم، و« ثالثًا » على نية صادقة

من أجل الحوار الخلاق، والإيجابى بين الحضارات والأفكار والثقافات. ثم قالت المجلة : «إنها نشرت هذه الترجمة التى يصفها صاحبها بأنها مجرد محاولة، وهى بعض ما قيل وكتب فى الغرب عن هذا العمل الجديد، لعلها تكسر به حدة التعصب المتبادل بين فريق هنا، وفريق هناك، لا يرى إلى الآخر إلا الشيطان. قاصدين بذلك أن نرى أنفسنا فى مرآة الآخر، لكن هذه المرة، الآخر الموضوعى المخلص للعلم وحرمته، الذى وجدناه فى مثال جاك بيرك وأندريه ميكيل» .
قالت مجلة «القاهرة» عن جاك بيرك إنه مشهود له بالكفاءة والنزاهة والرغبة الصادقة فى الحوار القائم على المعلومات الصحيحة. فهو يمتاز عن غيره من الباحثين الأوروبيين بالموضوعية والإخلاص للعلم وحرمته. وتلى ذلك مقال آخر جاء فيه : «وهناك سبب آخر دعا جاك بيرك إلى ترجمة معانى القرآن الكريم، ألا وهو حبه الشديد للدين الإسلامى مع أنه لا يدين به، إذ أنه وجد فيه تعاليم الديانات الأخرى مثل التوراة وغيرها، وهو يحتوى أيضًا على تعاليم تتعلق بالتاريخ وبالأساطير وبالتشريعات المختلفة» . ثم نقلت مجلة «القاهرة» حوارًا بينها وبين جاك بيرك، أثنى فيه على القرآن الكريم، وعلى نبى الإسلام الذى تتميز أحاديثه وأخلاقياته بالعظمة والسمو. أضف إلى ذلك أن مقالاً ثالثًا كتبه كاتب

جزائرى يقيم فى فرنسا اسمه السيد محمد سى ناصر تحت عنوان جاك بيرك والإسلام المستنير زخر بإطراء تام ليس فيه أدنى مؤاخذة. وقد استعاد المفكر الجزائرى مالك شبل مشروع «الإسلام المستنير» ، فى الوقت نفسه الذى يعيد فيه البعض فى الغرب، تمثيلا لا حصرا، النظر تماما فى «المجاز التنويري» فقد ألقى دانيال براون فى «إعادة التفكير فى الفكر الإسلامى الحديث» الضوء المباشر على «المصفوفة المثالية» للإسلام المعاصر، طارحا الأسئلة الليبرالية على الحكمة المنزّلة. وتبنّى دانيال براون، فى إعادة التفكير فى الفكر الإسلامى الحديث، موقفا تصحيحيا لكنه تمسك بالتقليد الاستطرادى للعقلانية الحديثة، وتحليل النصّ بينما طرح البعض الآخر الأسئلة على مفاهيم العقل وعلى مفاهيم الذاتيّة التى هى فى مركز الحداثة. ولخّص دانيال براون النقاش الحديث حول الموقع وأهميّة السُنة النبوية فى العصر الحديث. وبلغت بصيرته الأخرى فيما يتعلق بجدل التقليد والحداثة، أنه يودّ أن يقترح «قلب استعارة التنوير». بدلا من النظر إلى الحداثة كمصدر الضوء، يبدّد ظلام التقليد، براون بدلا من ذلك يتخيّل التقليد كشعاع الضوء، يعكسه منشور[٧١] الحداثة كطيف متعدد الألوان من الردود. واقع الأمر أنّه ليس هناك من تناقض بين الدين والتنوير لأن مجاز

النور هو أساس الأديان والتنوير جميعا. مع ذلك تألم محمد رجب البيومى لعنوان «الإسلام المستنير» ، لأن كلمة الإسلام المستنير كلمة خادعة، إذ توحي بأن هناك إسلاما مستنيراً وبأن هناك إسلاما غير مستنير. فهل الإسلام نفسه واحد أم متعدد؟ وهل هذه الرؤية سُنية أم شيعية زيدية أم وهابية إباضية أم صوفية ؟ أم هذه الرؤية توزع على التعددية الإسلامية، وفقا لمبدأ الأكثرية والأقلية؟ إنّ الإسلام، عند محمد رجب البيومي، مذهب واحد لا يتعدد. فإما أن يكون إسلاما يحمل رسالة القرآن الحقيقية فهو الإسلام الفعلي، وإما أن يكون تأويلا واعتسافًا فى التفسير فهو ليس بإسلام، وتكون كلمة المستنير خادعة. ولم يقل الرجل لنا ما إذا كان الإسلام تنويريا فى نفسه أم يتعارض مع التنوير؟

قال محمد رجب البيومى إنّ محمد سنى ناصر جعل يحلل بعض موضوعات الكتاب فى عبارات موجزة يظهر منها الوجه البراق، وقد صدق كل ما قاله الكاتب، إذ لا داعي، من وجهة نظره، إلى تكذيب كاتب مسلم يتحدث عن كتاب ألف عن القرآن واتصل حديثه برسول الإسلام، وهو قول يثير الدهشة، لأن معيار العلم وتطوره، قد أصبح فى القرن العشرين، هو قابلية العلم للتكذيب سواء أكان العلم صدر عن مسلم أو نبع من كاتب مسيحي. ومن المعروف أنه ليس من المنهج الحديث

فى القضايا العلمية تفضيل العربى على العجمى والمسلم على المسيحي. فلقد كان سيبويه أعجميا ولم يطعن ذلك فى قدره. كما كان الزمخشرى (٧٢) نحويا ولغويا ومتكلما ومعتزليا ومفسرا أعجميا ولم يطعن ذلك فى قدره، بل كان «نسابة العرب». كذلك لكى تتصف اللغة «الطبيعية» بالصفة العلمية، سواء أكان موضوع البحث نص القرآن أو نص الإنجيل، لابد أن تقدر على الحوار الجذرى مع ملاحظات محتملة أو معقولة. وما يميز العلم عن الدفاع غير المشروط بالعلم عن العقيدة هو قابلية العلم المستمرة للتكذيب من طريق الخبرة والتجربة. لا يبلغ العلم مرتبة العلم الحقيقي، إلا بالتجريب العقلى والعملى معا من دون فصل بين البعدين. ومهما يكن من أمر فالخلاف بين بيرك والبيومى هو خلاف بين اتجاهين فكريين متناقضين، هما اتجاه أهل النقل واتجاه أهل العقل، أو أهل الأثر وأهل القياس. وقد نتجاوز ذلك كله فنقول إنه خلاف بين فئة تحكم الإيمان والعقيدة فى القضايا العلمية وأخرى تحكم العقل والمنطق وشتان ما بينهما. وقد نوجز ذلك كله فنقول إنه خلاف بين محمد رجب البيومى الذى يحكم الإيمان والعقيدة في القضايا العلمية وجاك بيرك الذى يحكم العقل والمنطق. مع ذلك آثر محمد رجب البيومى أن يقرأ كلمة محمد سى ناصر مضافة إلى ما قبلها من كلمات. وواصلت مجلة القاهرة نشر

مقالين متتاليين بهذه المناسبة، أولهما تحت عنوان الأمل الذى تحقق بقلم بيير برناد، والثانى بقلم أستاذة اللغة الفرنسية وآدابها، بكلية الألسن هالة عصمت القاضى فى مجلة القاهرة، فى عددها الصادر فى شهر سبتمبر من العام ١٩٩٥ . وقد قال الأول بعد مقدمة مناسبة « فإن شغف جاك بيرك بالقرآن الكريم ومثابرته فى البحث بالإضافة إلى علمه بظروف المجتمع العربى أدى به إلى الدراسة المتعمقة فى الدين الإسلامي.. ثم قال : «إنّ جاك بيرك قدّم لنا معانى القرآن الكريم باللغة الفرنسية فقد نقل لنا فى قوة ووضوح الآيات، بالإضافة إلى شعريتها». أما المقال الثانى فحديث مقتضب عن الترجمات الأوروبية للقرآن وكأنه تمهيد للترجمة الجديدة. هذا جل ما حصله محمد رجب للبيومى عن «جاك بيرك» ولم يكتم القارئ أن ما قيل عنه، قد وضعه فى منزلة حسنة لديه وتمنى أن تترجم دراسته عن القرآن. وكان قد تحدثت مع نفر من أصدقائه حديث المعجب بدراسة هذا العالم الفرنسى الأمين، ثم بعد سنتين قابله أحد من تحدث معهم فى هذا المجال فأخبره أن مجلة «القاهرة» ، فى عددها الصادر فى شهر أغسطس من العام ١٩٩٣، قد نشرت ترجمة كاتب هذه السطور. ومما قرأه فى المقدمة التى مهدت بها المجلة للدراسة المترجمة «إن فضيلة شيخ الأزهر الإمام

الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق قد قبل أن يكتب مقدمة للطبعة الثانية من ترجمة جاك بيرك» . فعلق محمد رجب البيومى قائلا إنّ : «الذى يعلم دقة الإمام الراحل، وشدة تحرزه، واهتمامه بكل سطر يكتبه ويطالع القراء ممهوراً باسمه لا يشك لحظة في أن ذلك حديث مفترى ! وأذكر أنه حجز مقالاً لى مدة شهر كامل فى مكتبه ليتأكد من عبارة وجدت به ! فكيف يقال هذا ؟» مع ذلك فبعد اطلاعه على الصفحة الأولى من الأوراق التى سيقت إليه -ماذا كانت هذه الأوراق ؟ من الذى ساق الأوراق ؟ علم محمد رجب البيومى أنّ الإمام الراحل الشيخ الجليل جاد الحق على جاد الحق قد اهتم بالدراسة منذ علم عنها بعض ما ذاع. وكان جاك بيرك، قبيل رحيله بأشهر قليلة، قد روى لكاتب هذه السطور، فى باريس فى فرنسا، أن الإمام كان قد وعد جاك بيرك بذلك وأنّ عبد الرحمن بدوي، والذى كان من قبل رحيله مقيما إقامة دائمة في العاصمة الفرنسية، قد تعالى على وعد الإمام له، وأصدر بعد ذلك هجومه على المستشرق.

١- ٧- شروط إمكان نقد الاستشراق :

هاجم الناقد الفلسطينى إدوارد سعيد المستشرقين والاستشراق ، من قبل هجوم عبد الرحمن بدوي[٧٣] الحديث، ومن بعد هجوم المفكر الاجتماعى المصري، أنور عبد الملك،

التأسيسي، على «الاستشراق» (٧٤). فبين أنور عبد الملك وإدوارد سعيد فرق مهم هو الفرق بين التدشين والتوسيع. فأنور عبد الملك هو البادىء المؤصل، الذى يمثل عمله بروز ميدان «الدراسة النقدية ضد-الاستشراقية» ومكانتها من حيث هيّ إحدى دراسات القرن العشرين ذات الجذور فى الرومانسية المصرية الحديثة. أما إدوارد سعيد فإنّه يشتق من الجيل الثانى لنقد الاستشراق. وكان دوره منح التماسك والصلابة للدراسة النقدية ضد-الاستشراقية، ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة، جنبا إلى جنب مع الدراسات التى نشرها أعضاء مجموعة «هَلْ» للدراسات شرق الأوسطية، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التى قدمها باحثون متعددون كعالم الجغرافيا الفرنسي، ايف لاكوست (٧٥)، وجابرييل أردانت، والفيلسوف الفرنسي، كوستاس اكسيلوس (٧٦) Kostas Axelos، وعالم الاجتماع الفرنسي، مكسيم رودنسون (٧٧)، وكلفورد جيرتس، وروجر اوون، وجاك بيرك (٧٨). وبالنسبة لأنور عبد الملك، فقد كانت أقلمته لنقد الاستشراق مع علم الاجتماع وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح الدراسة النقدية ضد-الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضورا للعيان. وبالنسبة لعبد الله العروي، فقد كانت أقلمته لنقد الاستشراق

مع التاريخ والنظرية السياسية المغربية، وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح للدراسة النقدية ضد- الاستشراقية «تحليلا نقديا جادا لآراء فون جرونباوم» (٧٩).

وقد عرَف كاتب هذه السطور أنّ الفرق بين التاريخ الذى قدمه الغرب، داخليا، والتاريخ الذى قدمه «نقد الاستشراق»، وهو مجال حديث نسبيا، هو بالضبط ما أسس لإمكان نقد الاستشراق الحديث. مع ذلك، أشار إدوارد سعيد إلى أنّ جاك بيرك حاول أن يقنع شيخ المستشرقين الفرنسيين فى القرن العشرين، «لويس ماسينيون» (٨٠) بأنّ العرب، شأنهم شأن شعوب العالم الأخرى، وبأن العرب تعرضوا، لما تعرض له الغرب من قبل، وهو ما سماه جاك بيرك باسم «التغير الأنثروبولوجى» (٨١) (تغير العلاقة الدائمة بين الإنسان والطبيعة) تجاوز مقولات «الإنسان الصيني»، و«الإنسان العربي»، و«الإنسان المسلم»، و«الإنسان المصري»، و«الإنسان الأفريقي». وتجاوز «الإنسان الأنثروبولوجى» ثنائية الإنسان الصحيح، من جهة، والإنسان المريض، من جهة أخرى. وتجاوز «الإنسان الأنثروبولوجى» المقابلة بين الإنسان الأوروبي، من جهة، والإنسان الآسيوى «المزعوم»، من جهة أخرى. فليس هناك من تباين بين أوروبا وآسيا ولا حتى بين الماضى والحاضر. فالمجتمعات غير الأوروبية-

الأمريكية كافة تشير إلى الركود. وصحيح أنّ الرأسمالية ترتدي، لقاء المجتمعات الأخرى، ثياب التغير الدائم، الصادر عن قانونها الاقتصادى الأساسي، لكن هذا التغير الدائم للقوى الإنتاجية يفضى إلى تكيُف متصل لعلاقات الانتاج، ويولد شعورا بعدم القدرة على تجاوز «النظام» [٨٢] .

مع ذلك حدّد لويس ماسينيون، المستشرق، ومارتن هيدجر، الفيلسوف، «تحليلهما للدازاين» [٨٣]، لقاء الأنثروبولوجية[٨٤]. «فتحليل الوجود» من صنع فصيلة فلسفات التاريخ المتمحورة حول الذات الأوروبية. فقد رفض لويس ماسينيون مفهوم جاك بيرك الأنثروبولوجى رفضا كليا وتاما [٨٥] كما يرفضه التقليديون لدينا كذلك [٨٦] .

إنّ العلم هو طريقة فى التفكير، ورؤية للعالم، وموقف نقدى باحث، وهو ليس سلعة غربية يمكن استيرادها أو تصديرها، بل هو ظاهرة عالمية لا يملكها أحد ولا يحتكرها أحد. وبالتالى فليس هناك علم شرقي، من جهة، وعلم غربي، من جهة أخرى. فمسألة المعرفة، في البحث العلمي، هى مسألة مهمة، وبالنسبة للكثيرين، فإنّ التصورات المسماة غربية أو لا غربية، عادت لا تعنى شيئا. هناك معرفة إنسانية أسهم فى إنمائها أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، وابن قرة، وابن الهيثم،

والخوارزمي، وابن سنان، وابن سينا، والفارابي، كما أسهم أفلاطون، وأرسطاطاليس، وبطلميوس، وأبقراط، وجالينوس، وأبو معشر الفلكي، وجابر بن حيان، والنظّام، والكندي، والجاحظ، كما أسهم من أتوا من بعدهم أمثال شارل دارون، وألبرت آينشتين، وغيرهم من العلماء المعروفين. ونهضت عظمة الحضارة العربية على أنها صاغت تصورات عالمية لا على إنّها صاغت تصورات عربية، حصرا. من هنا فلا بد من تجاوز ثقافة محددة إلى مقارنة الثقافات البشرية كافة، وتلك هى المنهجية المقارنة التى تنتج نتائج أنثروبولوجية (٨٧) - كونية.

من هنا لم يستهدف مشروع إعادة القراءة تفكيك التراث الإسلامى وحسب، أو تفكيك الفكر الإسلامى الكلاسى وحسب، أو تفكيك الخطابات الإسلامية المعاصرة وحسب، أو تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية الكلاسية وحسب وإنما يحرص على تجاوز أسلوب السرد التاريخى التقليدي، إلى صياغة «أنثروبولوجيا الماضي» أو «حفريات الحياة اليومية» (٨٨)، بحثا عن «الدلالة المطموسة» فى التراث الإسلامي، والفكر الإسلامى الكلاسى، والخطابات الإسلامية المعاصرة، والميتافيزيقا الإسلامية الكلاسية، وفى «أنثروبولوجيا الماضي»، عامة. وأما إدوارد سعيد، فقد تجاوز أسلوب السرد

التاريخي التقليدي، إلى صياغة منظور «تاريخي» و«أنثروبولوجي»، إذ إنّ جميع النصوص دنيوية وتاريخية بطرق تختلف من جنس لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى[٨٩]، رغم رفضه للأنثروبولوجيا[٩٠]، وذلك جانب آخر من متناقضات إدوارد سعيد. والجدير بالذكر أنّ «الدلالة الهامشية» أثرت في نقد القدماء للنصوص الأدبية، كما أثرت في نقد المحدثين للنصوص الأدبية. وتركزت «الدلالة الهامشية»، في الشروع بكتابة تاريخ المقدس في المجتمعات الإسلامية كافة. ومن المعروف أنّ مهمة الأزمنة الحديثة الغربية كانت تحقيق المطلق الإلهي، وأنسنته، وتحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، وحلول اللاهوت في الأنثروبولوجية، والاتحاد معها. وكان النمط الديني أو العملي لهذه الأنسنة هي البروتستانتية [٩١]. وقد قارن بعض الكتاب حركة الإصلاح الإسلامي بالثورة البروتستانتية. وكانت النزعة الإصلاحية تجديدا للعقيدة. ولم تكن دعوة محمد عبده لإعادة صياغة العقيدة، بل للعودة إلى الإسلام «الصحيح». فلم تشابه هذه الحركة، البروتستانتية، بقدر ما شابهت بعض أوجه الخط الذي سبق أن رسمه مجددو نظريات القديس توما الإكويني الكاثوليكيين في القرن العشرين. واستوحى الفكر الإصلاحي، من الجهة العَقَدية، ومن الوجهة المنهجية، فقهاء

ما سميّ باسم «العصور الوسطى». ولم تعد البروتستانتية تهتم، لقاء الكاثوليكية، بالإله في نفسه ونفسه، إنما صارت تعنى بإنسانية الإله. لذا لم يعد للبروتستانتية اتجاه نظري، كما للكاثوليكية. لم تعد البروتستابنتية لاهوتيا. وصار الجوهر هو «الأنثروبولوجية الدينية»، فتركزت المهمة في دخول العرب والمسلمين بدورهم في مدار «الأنثروبولوجية الدينية».

لم يعد المدار هو مدار الشرق والغرب، بل صار مدار الشرط الحياتي للإنسان، وماهية الإنسان الفاعل في المجتمع، والعالم ككل، على حين كان هدف الإصلاح حماية المجتمع الإسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي من طريق إيجابي. فكافح الإصلاح لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها من دون دراستها دراسة نقدية حرة. فقد استوحى محمد أركون مشروعه الأنثربولوجي الإسلامي من «الأنثروبولوجية التطبيقية». وسارت الدراسات في أفق الأنثربولوجية التطبيقية نفسه. وتشهد على ظهور نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، لكنها عندئذ تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير بسبب عدم توافر الأدوات الملائمة التي تمكنها من بناء هذه المسائل ثم محاولة فهمها وحلها. وتبتغي الإسلاميات التطبيقية أن تنقض الهيمنة الغربية والتخلف العربي في آن. هذا هو الهدف المزدوج

للإسلاميات التطبيقية. فهى من جهة، تريد التطبيق داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكى تتعرف على مسائلها القديمة والحديثة. ومن جهة أخرى، تساهم فى إغناء البحث العلمى كما هو واقع اليوم فى شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومقتضياته النظرية.

ولقاء ازدواج مشروع محمد أركون، صدر «الاستشراق» عن رؤية أحادية الجانب، استكشافا للجغرافيا التخيلية وصورها. ومع أنّ إدوارد سعيد قرر بحق أنّ الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية من دون أن تدرس أيضا قوتها، أو بشكل أدق، تطبيقات قوتها، أيّ، ومع أنّ إدوارد سعيد قرر بحق أنّ «لاشيء من هذا الشرق تخيلى صرف» (٩٢). فأن يؤمن المرء بأنّ الشرق قد خلق، أو كما سمى ذلك، قد شرقن : «فى زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة ١٩٧٥-١٩٧٦ كتب صحفى بلهجة آسفة لدمار الوسط الحيوى للمدينة : «لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمى إلى ... شرق شاتوبريان ونرفال.» ولقد كان على حق، طبعا، فيما قاله عن المكان، خصوصا من وجهة نظر الأوروبي. فقد كان الشرق، تقريبا، اختراعا غربيا.» (٩٣)، فأن يؤمن المرء بأنّ هناك شرقا لغويا، وشرقا فرويديا، وشرقا اشبنجلريا، وشرقا داروينيا، وشرقا عرقيا(٩٤)، وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تقع

كضرورة من ضرورات الخيال، هو أن يكون المرء ساذجا، فإنّ الأوهام والخيالات والأشباح والأطياف، أو الإنشاء الكتابي، هى التى جعلت نسق القوة النسبية القائمة بين الشرق والغرب ممكنا. فأن يؤمن المرء بأنّ الشرق قد خلق، معناه أن معرفة الشرق «وليدة القوة» (٩٥). إنّ الشرق الذى تجلى فى «الاستشراق »، بحسب إدوارد سعيد، هو «نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التى قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعى الغربي، وفى مرحلة تالية، الإمبريالية الغربية» (٩٦). اقترن الاستشراق الذى تجلى فى كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد، بالإمبريالية الغربية من قبل صياغة نظرية واضحة لمفهوم الإمبريالية. «فالثقافة والإمبريالية» لم يصدر الا بعد خمس عشرة سنة من صدور «الاستشراق». ليست القوة الثقافية ظاهرة أمكنت إدوارد سعيد أن يناقشها بسهولة، بل كان أحد أهداف «الاستشراق» هو ان يمثل على الاستشراق، من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية.

نهض الاستشراق لدى إدوارد سعيد على نظام معين من القوى. وقادت هذه القوى، الشرق، إلى مجال ما سماه سعيد باسم «المعرفة» الغربية، والوعى الغربي، ثم الإمبراطورية الغربية (٩٧). لذلك لم تكن مصادفة أن يعنى إدوارد سعيد

بسيجموند فرويد مؤسس «علم الأحلام» الحديث. من هنا خرجت التمثيلات الغربية للشرق من قبور كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد، كما سبق أن خرجت من قبله التمثيلات الغربية للشرق من قبور المقاربات النقدية لمحمد أركون وأنور عبد الملك وعبد الله العروى [٩٨] وهشام جعيط[٩٩]، وغيرهم من نقاد الاستشراق الغربي. وقد جذبت هذه الأعمال[١٠٠] اهتمام دارسى الثقافة العربية، وعلم الاجتماع الغربى والفلسفة الغربية فى عقديّ الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وهناك حاجة معاصرة لنقل جيل ما من الناس من «غير أوروبا» بحسب تعبير عبد الله العروي، فتوحات العقل النقدى التاريخى والفلسفي[١٠١]، فيما أساء الاستشراف الغربي، بحسب عبد الله العروي، تقدير موادها الأكثر غزارة، أيّ العلم القديم للتاريخ وفن كتابة علم التاريخ القديم. وجرت العادة أن يرفع المستشرقون من قيمته لدى مقارنتهم إياه بالإنتاج الراهن، وأنّ يحطوا من قيمته لدى مناظرته بالعلم اليونانى للتاريخ وفن كتابة العلم اليونانى للتاريخ [١٠٢] . مع ذلك، قرر عبد الله العروى أنّ الاستشراق الغربى لا ينتج دوما «نتيجة سلبية» [١٠٣]. فيقدر الاستشراق الغربى أن يتخطى نفسه، فى حالات معينة. ومع قوله بأنّ الاستشراق نبع من الرؤية الفكرية التى تهيأت فى

القرن الثانى عشر الميلادي، وتوسعت فى القرن الثالث عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الميلادي، وامتدت إلى القرن الثامن عشر الميلادي، والعصر الاستعماري، فإنّ هشام جعيط [١٠٤] رأى فى «العقل النقدى التاريخى والفلسفي»، بحسب تعبير عبد الله العروي، أنه لا يضع المقولات الأوروبية العقلانية فى موضع الشك، بل يفتح التجربة الأوروبية على آفاق غير المركزية الغربية، ومعايير غير ما سمى باسم «الماركسية» [١٠٥]، مع أنّ بعض المستشرقين ردوا آراء ماركس إلى جهود ابن خلدون السابقة [١٠٦]. وعدّد هشام جعيط مستويات عدة ومشروعات عدة فى تكوين أوروبا وتاريخها : عصر النهضة، والإصلاح، والتنوير، والإمبريالية [١٠٧]. وفى داخل أوروبا تتشكل زوايا عدة للنظر: الزاوية السياسية، الزاوية الدينية، زاوية البائع، زاوية المثقف الحر، زاوية المستعمر المقيم [١٠٨]. من هنا أيضا عدّد محمد أركون مستويات عدة ومشروعات عدة فى الإدراك الجديد للعالم والذات، إذ لم يقصر محمد أركون الموقف الجديد على مراجعة المناهج، بل شمل الإدراك الجديد إعادة النظر فى أحكام الغربيين وفلسفتهم وميلاد عقلية نقدية جديدة، حيث بدأ التساؤل حول مكانة أوروبا المركزية، وحول هذه الإنسانية الحضارية، وحول مفاهيمها الفلسفية التى

شملت الميتافيزيقا الغربية، لإعادة بناء الميتافيزيقا الكلاسية.
وهذا التساؤل حول إعادة البناء الفكرى الغربي، ظهر إثر الصدمة الكبيرة للحرب الجزائرية، والحرب الفيتنامية، التى أدت إلى انبثاق تاريخى جديد، مما دل على أنّ كل مقولات الفكر الميتافيزيقى الكلاسي، والنماذج الميتافيزيقية الكلاسية التى حملت كل التأمل الفلسفى فى الغرب، منذ الفلسفة اليونانية إلى رُنيه ديكارت، قد خضعت لرؤية نقدية نظرية جديدة. لقد تحولت كل الأدوات إلى ذات الغرب من بعد ما كانت تتجه ضد المجتمعات المسماة باسم المجتمعات المتخلفة، ومن بعد ما كانت تتجه لتهميش دور تلك المجتمعات.

وصدرت رؤية محمد أركون النقدية للاستشراق عن ميلاد بُعْدٍ جديد من أبعاد الفهم الثقافي للآخر. وسعت مثل هذه المحاولات إلى دمج الإسلام داخل النسق العام «للحداثة» والثقافة الكونية (١٠٩). لكننا لم نتجاوز حتى الآن في هذا الطرف أو ذاك حوار الطرشان، اذا جاز التعبير. إنّ كلا الطرفين يحتمي بذريعة سهلة تحميه. فكشف محمد أركون عن المسلمين الذين يستخدمون أسلوب الهجوم ضد «أخطاء» المستشرقين، ويتناسون النواقص الصارخة للخطابات الإسلامية التي تزيد، من وجهة نظر محمد أركون، عن تلك الأخطاء الفادحة التي وقع فيها الاستشراق. وكشف محمد

أركون عن أنّ الهجوم الإسلامى على المستشرقين يزيد المستشرقين إصرارا على التشبث بعلمية قديمة فات أوانها.
وهكذا فالمسلمون الذين يستخدمون أسلوب الهجوم ضد «أخطاء» المستشرقين، يتناسون أنّ النقد التحليلى يقدر على المساعدة فى كشف الأخطاء التفصيلية، الواعية أو غير الواعية، وتوليد هذا الشك الذى هو فى أساس كل تفكير جدي، لكن نقدا يأخذ العمل بمثابة نظام فكري، ولا يحكم عناصره على أساس مقولتى الصواب والخطأ، هو وحده الذى يقدر أن يعيد لهذا العمل قيمته ومعناه. السؤال ليس : كيف ينتج الخطأ ؟ إنما السؤال هو : كيف تكون الحقيقة ممكنة مع أن المعرفة تعانى من خطأ أساسى ؟

ليس هناك من شرقٍ صافٍ، غير مشروط، كما أنّه ليس هناك من استشراق صافٍ، غير مشروط، إذ لا يوجد شرق فى نفسه، ولا يوجد استشراق عام (١١٠) إلا فى «نظرة تقسم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة، إلى ذوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يعتقد أنه فرق جذري. ذلك أنّ هذه هى القضية الفكرية الرئيسية التى يطرحها الاستشراق .» (١١١)
وظل بحث إدوارد سعيد بعيدا من ان يكون «تاريخا كاملا أو مسردا عاما للاستشراق»، ولم يعد إدوارد سعيد «اقتراح وجود كل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات،

ونصوص، وأحداث، ساحرة.»[١١٢] وآثر إدوارد سعيد ألا يغامر «بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية في آن واحد، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أخضع للتحليل أولا.»[١١٣] ومع ذلك، ولقاء «النماذج المنمطة» الغربية[١١٤]، قدَم إدوارد سعيد «صورية وجهية للبنى النمطية ولميولها العقائدية»[١١٥] التى تقيم ميدان الاستشراق. وهكذا قدّم إدوارد سعيد صورة وجهية «للبُنى». وقد كان الهدف النهائى لكل الأنشطة التصويرية هو البناء. وكان ذلك هو الشعار الذى كان أطلقه فلتر جروبيوس مؤسس مدرسة البناء، أيّ الباوهاوس العام ١٩١٩، كبداية لورشة بناء حقيقية. فجميع الثقافات تقيم قدرا من التحويلات «على الواقع الخام، محولة إياه من موجودات عائمة دون ضابط إلى وحدات للمعرفة»[١١٦]. ونمو المعرفة هو «عملية انتقائية من التكديس، والإزاحة، والحذف، وإعادة الترتيب، والإصرار»[١١٧]. فإنّ رفض استخلاص المفاهيم العامة من تاريخ الإنسانية كله يعنى امتناع الحضارات عن التحليل، وهى لغة لا عقلانية، بل هى لغة عنصرية، فى التحليل الأخير. مع ذلك تقف النماذج فى مقابل النماذج الأخرى. وتقف النماذج الاستشراقية فى وجه النماذج المقابلة للاستشراق. وتقف اللاعقلانية فى مقابل اللاعقلانية الأخرى.

وتقف العنصرية في مقابل العنصرية الأخرى. لذا فهناك ماورائية استشراقية(١١٨) لقاء ماورائية نقدية ضد- استشراقية. لقد أصبح جليًا الآن أنه لم يكن هنالك في عصور التاريخ أي فيلسوف «روحي صرف»، أيّ أنه منفصل، غير متأثر بعصره وظروف معيشته. وعلى هذا الأساس من غير الحكمة أن نعتبر ما قبل الفلسفة المادية، فلسفة ميتافزيقية. وكذلك، ليس هنالك ولا يمكن أن يكون، فيلسوف «مادي صرف»، أيّ أنه منفصل، غير متأثر بالأفكار الميتافيزيقية السائدة. والقصد من هذا القول إبطال ذلك التصنيف الذي يريد «بعضهم» أن يؤسسوا عليه حياة الإنسان ، هذا أولاً، أما القصد، ثانيًا، فهو، إثبات إنّ المادية والميتافيزيقية تقعان في كلٍ من الاثنتين.

«فإنّ السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا ارادة للقوة، إرادة للحقيقة والتأويل، لا شرطا موضوعيا للتاريخ.» (١١٩) ومع المادة الوفيرة التي درسها إدوارد سعيد، فثمة عدد أكبر بكثير أغفله، بيد أنّ المنظومة التي طرحها تعتمد لا على نسق يستغرق النصوص كلها التي تدرس الشرق، ولا على نظام محدد بوضوح من النصوص، والمؤلفين، والأفكار، التي تشكل، مجتمعة، شرع الاستشراق، بل إنّه اعتمد، بدلا من ذلك، على بديل منهجي شكل عموده

الفقري، بمعنى ما، نسق التعجيمات التاريخية التي ما فتئ يطرحها في صدر «الاستشراق». وبالتالي أنتج مثقفو العالم الثالث تصوراً حول «ماهية» ثقافة الآخر و«واقعها» أو حول تراث الآخر الثقافي. وأدّى هذا التوجه في الدراسات إلى نموذج جديد «للاستشراق المقلوب» أو إلى نشأة ما سمي باسم «الاستغراب». انّ إدوارد سعيد، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، ومحمد أركون، وأنور عبد الملك، وعبد الرحمن بدوي، وغيرهم من نقاد الاستشراق ورغم الفروق الحقيقية بينهم، لا يتكلمون مثل بكر ولا مثل فون جرونباوم أو مثل اتاتورك أو تاكيزاده، ولكنهم يشبهون لينين، إذ كان صاحب الريادة في مجال تحليل «الإمبريالية–مرحلة الرأسمالية العليا» [١٢٠]. فهم مستغربون ضد الغرب المهيمن حين ترتقي الحداثة الغربية إلى مرتبة القومية السياسية والتاريخية.

وتراجيديا نقد إدوارد سعيد للاستشراق هو أكثر النقود عنفاً وتركيزاً وأشدها هولاً. فالظلام أو القتامة يخيم على هذا النقد التراجيدي. تعود مأساة نقد «الاستشراق» إلى موضوع واحد هو أسطورة «قتل الأب–المستشرق». لكن استطاع إدوارد سعيد، من جهة أخرى، أن يؤكد أنه لم يكتب إلا الواقع. لذلك لم تكن مصادفة أن يطرح أن الاستشراق كان،

جوهريا، سياسة، مورست ممارسة إرادية على الشرق، لأن الشرق كان أضعف من الغرب، بل طرح أنّ الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع فى البيئة الجامعية الحديثة هى علوم عَقَدية، ولذلك فإنه اعتبرها «سياسية». واستعار إدوارد سعيد لويس التوسير وإنّ صرح باختلافه عنه، حيث فرَق بين منهجية الإشكاليَة لدى لويس التوسير ومنهجيته هو (١٢١).

وقد حمل إدوارد سعيد لواء مشروع نوعى متفرد. هو الإنشاء الكتابى ورفعه. ولم يقتصر مشروعه على رصد إنجازات الكتابة الاستشراقية، بل تعداها إلى نقد علاقات القوة. لكنه لم يحمل مشروعا يساريا جديداً أو قديماً، بل انتقد خجل المُنظرين الماركسيين الأمريكيين، من بذل الجهد المطلوب لسد الفجوة بين البنى الفوقية، والبنى التحتية فى تراث البحث النصي، والتاريخي. وذهب إلى حدّ القول إنّ المؤسسة الأدبية والثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية والثقافة خارجة عن مجالها. وأورد إدوارد سعيد كلام كارل ماركس على عجز الشرقيين «تمثيل» أنفسهم كأحد ركائز الاستشراق الإمبريالي. ووضع إدوارد سعيد المجاهدين والمحرضين الشيوعيين فى خانة واحدة هى خانة «التخريب المقيت» (١٢٢).

فنقد إدوارد سعيد يصيب التمثيل الغربى الشامل للشرق،

ولأنّ الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية الفكرية التى صنعت التمثيل الغربى للشرق هى هي، فهناك ثمة «حتمية» [١٢٣] . والحتمية هيّ، كما هو معروف، عبارة عن عدد من الاعتقادات، الدينية والفلسفية، التى تقرر أن السلوك تقوده الأسباب المسبقة، وذلك إلى درجة اعتبار الإرادة الحرّة وهما كبيرا. بعبارة أخرى، هناك، لدى إدوارد سعيد، ثمة «حتمية» تاريخية تحكم التمثيل الغربى للشرق، وتحكم المفكرين الغربيين جميعا من دون استثناء اليسار أو اليمين، أيّ من دون التفريق بين ايسخيلوس، وفكتور هوجو، ودانتى اليجييري، وكارل ماركس. فالاستشراق «تراث إمبريالي» فى حده، وفى نفسه، وفى جوهره سواء كان أمريكيا أو سوفيتيا، إذ عانى كارل ماركس من «مفارقة ضدية» بين الدعوة للتحرر والقول الحضارى العرقي، مع أنّ إدوارد سعيد استعار تفريق المفكر الماركسى الإيطالى المعاصر انطونيو جرامتشى [١٢٤] بين المجتمع المدني، من جهة، والمجتمع السياسي، من جهة أخرى، واعتبر مفهوم انطونيو جرامتشى عن التسلط مفهوما ضروريا لفهم الحياة الثقافية فى الغرب الصناعي، عامة، ومتانة الاستشراق وقوته، على وجه الخصوص. كان إدوارد سعيد غير الماركسى يطرح سؤالا مماثلا لسؤال انطونيو جرامتشى : كيف يمكن للهيمنة الثقافية، والأيديولوجية، للغرب

الحاكم أن تنفجر تحت ضغط تطور الثقافات المحكومة - ثقافات نقدية ومعارضة. لقد حلل إدوارد سعيد البنية الفوقية، أيّ «المؤسسات الثقافية» (١٢٥) ؟ وكان هشام شرابى غير الماركسى يطرح سؤالا مماثلا لسؤال انطونيو جرامتشى الماركسى : هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة أو أنّ لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها؟ (١٢٦) لم يجد إدوارد سعيد حرجا فى القول بأنّ كتابه فى الاستشراق يوازى بحث المفكر الأمريكى اليساري، ناعوم تشومسكى (١٢٧) فى حرب فيتنام، وفى مفهوم البحث الموضوعي، كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التى دعمتها الدولة، بل إن صلب ما أراد قوله هو أن بوسعه أن يفهم فهما أفضل الإلحاح والمتانة القائمين فى الأنظمة التسلطية المشبعة كالثقافة حين أدرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة تماما. واستعار إدوارد سعيد بوضوح ومن دون مواربة من رولان بارت (١٢٨)، ومن انطونيو جرامتشي(١٢٩)، ومن ميشال فوكو (١٣٠)، ومن فريدريش نيتشه (١٣١)، ومن حنا أرندت (١٣٢)، ومن ريموند وِلْيَمْزْ، وغيرهم. فمقطع واحد أو مقطعان لوِلْيَمْزْ عن «وظائف الإمبراطورية» فى كتابه عن «الثورة المتصلة» ليخبره بأكثر مما تخبره به مجلدات عدة من التحليل المجرد عن طبيعة

الثـــراء الثــقــافى فى القـــرن التـــاسع عــشـــر الميـــلادى الأوروبي[١٣٣].

وحين نهض الشرق فى وعيّ الغرب، كان «الشرق» لفظة، تنامى لها فيمـا بعـد، حـقل عـريض من المعـانـي، والروابط، والمحتويات، ولم تكن هذه المعانى تشير بالضرورة إلى الشرق «الحـقـيـقي» إنما إلى الحـقل الدلالى المحـيط باللفظة[١٣٤]. يخـتـبئ المعنى الخـفى فى اللغـة، ويرى إلى النور، من وراء سطح النص الظاهر. فإن نص الاستشراق لا يتيح المجال إلا للرؤية «الخـارجيـة» [١٣٥]. ولا تتـجلى بالكيـفيـة نفسـهـا التى تتجلى بها البنية اللغوية، حتى فى الوقت الذى لا تظهر فيه البنية النحوية–البلاغية، وحتى حينما يعسر استعراضها أو الكشف عنها. فـانّ الاستشراق لا مرئى ولا خفى فى الوقت نفسه : «أمل أن يكون جليا أنّ اهتمامي بالسلطة لا يقتضى تحليـلا لما هو خـفى فى النص الاسـتـشـراقي، بل يقـتـضى بالحـريّ تحـليلا لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه.» [١٣٦] من هنا كـانت حـقـائق «اسـتـشـراق» إدوارد سـعـيـد مشروطة، ومحـددة، بعبور حقائق الاستشراق جسور اللغة، وجسد اللغة، فأى حقيقة هى حقيقة لغوية[١٣٧]. فقد أقام سعيد بعضا من نظرياته على منهجية عالم اللغة السويسرى «فـرديـنان دوسـوسـور» [١٣٨]. ومن هـنا ظـهـرت البنيـوية فى

«الاستشراق» [١٣٩] تتحرك على أرض معروفة، إذا جاز القول، إذ إنّ البنيوية قد انبثقت عن علم اللغة. من هنا مفارقة نقد إدوارد سعيد للغرب. ومفارقة هذا النقد هى مفارقة متكررة فى تاريخ الثقافة العربية الحديثة عامة. فقد طبق المفكرون والباحثون العرب المعاصرون عامة، المنهجيات الغربية نفسها، من دون ابتكار منهجيات متميزة عن المنهجيات الغربية المنقودة [١٤٠]. فى هذا السياق، قال إدوارد سعيد بوضوح عبارتين متناقضتين. فمن جهة، قال إنّه «مع مرور الزمن، اكتسبت كلمة «الاستشراق » شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير (ومن المفارقات اللاذعة إننى شخصيا هوجمت من قبل إذاعة ياسر عرفات الرسمية، أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام ١٩٩٦، بتهمة إننى مستشرق) »، ثم قال من جهة أخرى، «إنّه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربى وغربي» [١٤١]، محددا نفسه وهويته بوصفها هوية مزدوجة عربية-غربية. «فالهُجنة»، عنده، هى «الأساس الحقيقى للهوية اليوم.»

١ - ٨- الإسلام والوسط اللغوى :

إنّ الاستشراق ، فى نظام إدوارد سعيد، هو المعادل الفعلى للمادة التى تتمثل فى نظام فردينان دوسوسور، اللغوي. نهض شكل بحث إدوارد سعيد على متابعة خط

النموذج المعروض فى سياق «محاضرات فى علم اللغة العامة» للعالم السويسرى المعاصر فرنديان دوسوسسور[١٤٢] والانعطاف عنه فى آن معا. وليس من شك فى أنّ دراسة إدوارد سعيد انبثقت من تعاليم دوسوسور، ولكنها اكتسبت صورتها الأخيرة من التطوير الذى قام به تلامذته فى ميدان النقد. صاغ فرنديان دو سوسسور، إذاً، قواعد علم اللغة الحديث. وصاغ تصنيفات شكلت إطارا متكاملا للنقد الجديد فى أوروبا والعالم. فاللغة النقدية ذات وظيفة اجتماعية، وهيّ نظام، والوحدات-التمثيلات تقوم بدور الوحدات اللغوية، وولد علم جديد قوى لدراسة «الشرق اللغوي»، وولدت معه، كما بيّن ميشال فوكو، «شبكة» [١٤٣] كاملة من الهموم العلمية المقرونة «بالشرق اللغوي». غير أنّ موقف إدوارد سعيد، النظري، لم يتحدد بشكل حاسم إلا من خلال تحليل الاستعمار نفسه. من هنا كانت كتابات إدوارد سعيد، وبحوث عبد الله العروي، وكتابات أنور عبد الملك، وأعمال هشام جعيط، وغيرها من الكتابات النقدية، قد تأثرت بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما حرصت على إعادة دراسة الموضوعات الأكثر عُرضة للخلاف والجدل فى المجال العربى والإسلامى.

١ - ٩- الهدف العام من ثنية الفكر وثنياته الأخري:

ولقد وجد إدوارد سعيد تطبيق مفهوم ميشال فوكو «للانشاء الكتابي»، كما وصفه فى كتابيه عن «علم آثار المعرفة» و«أدب وعاقب» ذا فائدة فى تحديد «هوية الاستشراق» (١٤٤). من هنا مثّل علم آثار المعرفة» و«أدب وعاقب» لميشال فوكو، فى بحث إدوارد سعيد، أفقا، أكثر منه مئونة مواد أولية، أى أنه كان حدا ومحطة، فى وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام مضمون. ويعود هذا الحذر المنهجى إلى أنه، فى الإطار الاجتماعى ومضامينه، نلاحظ أن مسألة «السَمْطقة اللامتناهية» (١٤٥)، أيّ علاقة العلامات بين الشكل والمضمون، التى يتكون منها المدلول، تنطرح على الدوام (١٤٦)- عندما نفكّر فى نقل منهج من مجال إلى مجال آخر. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أيّ من دون الالتباس فى المدلول ومتناقضاته الدلالية، يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل المسألة المطروحة.

قلنا من قبل إنّ علم المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مثَل فى بحث إدوارد سعيد، أفقا، أكثر منه مئونة مواد أولية. مع ذلك مثَل الاستشراق، فى نقد إدوارد سعيد المنظم، المعادل الفعلى للمادة التى تتمثل فى نظام ميشال فوكو، فى الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين، أو أخيرا، المادة

الجنسية. «فقد عوين الشرق كما لو كان مؤطرا بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالدليل الموجز الموضح. فالاستشراق، اذاً، هو معرفة بالشرق تضع الشرقى فى قاعة التدريس، فى محكمة، في سجن، أو فى دليل موجز لأغراض التحليل المدقق، والدراسة، والمحاكمة، والتأديب، أو الحكم.» (١٤٧) وكان ميشال فوكو قد رصد الاحتجاجات الجماهيرية على وسائل الموت الحديثة، وعبَّر عن إعجابه الشديد بما اعتبره جانبًا روحيًا جديداً في الحياة السياسية المعاصرة. إن القوى الثورية التى تمخضت عنها هذه الروحية الدينية تعد، بالنسبة إلي ميشال فوكو، علامة على مرحلة مقاومة جديدة ضد العقلانية الحديثة، وضد قوة العلم وضد قوة التكنولوچيا، انبهارا بالصحوة الإسلامية، وتفكيكا للاتجاه الثقافى العلماني في الشرق الأوسط. فقرأ ميشال فوكو الروح الدينية التى حملتها الثورة الإيرانية، كثورة من داخل الحداثة، وكإعادة قراءة للرسالة التاريخية التي أسقطها الغرب على الإسلام. فقد ترجم ميشال فوكو مظهر المقاومة التى قامت بها الجماهير ضد النظام العسكرى القهري، ترجمة روحية غربية دينية. وحلل ميشال فوكو «الثورة الإيرانية». وهو التحليل الذى أجراه إبَّان عمله كصحفى لدى الصحف الأوروبية في ما بين عاميّ ١٩٧٨ و١٩٧٩، لكن

التأويلات الجديدة للحركات الإسلامية فى مصر والمغرب العربي، والتي قدمها كلٌ من چيل كيبيل، وبرونو إتيان، شقت مساراً جديداً. تقع إعادة قراءة إتيان، من جهة، وجيل كيبيل، من جهة أخرى، للجماعات الأصولية، فى ضوء قراءات ميشال فوكو للثورة الإيرانية، وتأثيرها فى قطاعات معينة من بعض تيارات اليسار الفرنسي المعاصر. وظلت دراسة جيل كيبيل لأعضاء حركتيّ «الجهاد»، و«التكفير والهجرة» مرتبطة بصورة «المثقف العضوى» (١٤٨)، الذى يقاوم الآليات القسرية من خلال النسق الروحى الدينى المتفرد.

١-١٠- مسألة الاستشراق ؛ موقعها ومعناها :

كشف إدوارد سعيد، كما أسلفنا، عن جدوى استخدام مفهوم ميشال فوكو للإنشاء الكتابي، فى تحديد هوية «الاستشراق». وتوسل إدوارد سعيد بمفهوميّ «التموضع الاستراتيجي»، و«التشكيل الاستراتيجى» (١٤٩). ولعل محور السلطة هو الذى كان قائماً منذ البداية لدى فوكو، مثلما كان الاستعمار قائما، منذ البداية، فى الاستشراق ، لكن محور السلطة لا يبين إلا من خلال تحليل إدوارد سعيد «للسلطة التاريخية فى الاستشراق»، ومن خلال دراسة «الأفراد ذوى السلطة المرجعية فى الاستشراق». وقد شعر إدوارد سعيد بضرورة إجراء تعديل عام غايته الكشف عن ذلك السبيل

الذى يظل مغموراً مادام ملتفاً بالمحاور الأخرى ولم يتم فرزه منها، وذلك هو التعديل المعروض فى المدخل العام لكتاب «الاستشراق». كانت هناك ثلاثة أبعاد فى منهجية ميشال فوكو (١٥٠):

١ – علاقات السلطة.

٢ – العلاقة بالخارج: تلك العلاقة المطلقة، والتى هى فى الوقت نفسه، علاقة تنكر العلاقة، أوهى علاقة العدم، أو علاقة تغييب العلاقة. [وقد حلم إدوارد سعيد أن يكون جليا أن اهتمامه بالسلطة لم يقتض تحليلا لما هو خفى فى نص الاستشراق وحسب إنما اقتضى كذلك تحليلا لسطح النص، لخارجيته، بالنسبة لما يصفه. فالاستشراق نهض على مقدمة الخارجية الأساسية، أيّ على حقيقة أنّ المستشرق يستنطق الشرق، ويصف الشرق، ويبين أسراره ومبهماته للغرب ومن أجله. بعبارة أخرى، يقيم المستشرق خارج نطاق الشرق الوجودى والدلالي .]

٣ – علاقات المعرفة.

وصار هناك ثلاثة أبعاد فى ممارسة «الاستشراق» للقوة لدى إدوارد سعيد:

٤ – ممارسة القوة على الشرق.

٥ - ممارسة القوة على المستشرق.

٦ - ممارسة القوة على «المستهلك» الغربى للاستشراق [١٥١].

١- ١١- علامة منهجية؛ طبيعة فهم الغربة الغربية :

رأى إدوارد سعيد أنّ الاستشراق بوصفه «نهاية ثابتة» [١٥٢] Limite figée تقع فى موقعها الامبريالي، بينما كان الخارج لدى ميشال فوكو مادة تتحرك [١٥٣]، بفعل «التقلص الاستدارى» [١٥٤] Péristaltiques، و«الثنيات» [١٥٥]. فهى تشكل الداخل. وهو ليس إلا الخارج، بل هو طوية الخارج أو داخل الخارج [١٥٦]. بعبارة أخرى، ليس الخارج حداً ثابتاً فى موضعه، بل هو مادة يحركها التقلص الاستداري، والثنايا، والثنيات، والغضون، التى تشكل داخل الخارج أو طويته. وهذا الداخل هو اللامفكر فيه، بداخل الفكر. وذلك ما كان العصر الكلاسي الغربى الحديث يشير اليه من خلال الكلام على اللانهاية ونظم اللانهاية المختلفة. وكان الداخل فى العصر الكلاسى الغربى الحديث أو اللامفكر فيه بداخل الفكر الكلاسى الغربى الحديث هو اللانهاية. وكان اللامفكر فيه بداخل الفكر الكلاسى الغربى الحديث هو نظم اللانهاية المختلفة. وبدءا من القرن التاسع

عشر الميلادي، صارت أبعاد التناهى هى التى تطوى الخارج وتحدده وتشكل «عمقاً» هى «كثافة منغلقة على نفسها». وصارت الحياة والعمل واللغة تسكن إنسانا قلقا، إنسانا يقظاً، كائنا حيا وفردا يعمل أو ذاتا تتكلم. وينحنى الخارج، ويقيم الداخل طورا بفعل ثنية اللانهاية، وطورا بفعل ثنيات النهاية المعادة. وتبسط العيادة الطبية، تمثيلا لا حصرا، الأجسام وتعرضها على النظر ثم يتحول التشريح المرضى عن ذلك فيما بعد ليبسط أمام النظر طوايا ليست تتصل بالجوانية القديمة، بل لا تعد إحياء أو بعثاً جديداً للجوانية القديمة، بل صارت داخلا جديدا لذلك الخارج. فالداخل فعل للخارج.

١- ١٢- فعالية النهضة الغربية الحديثة؛ أشكال النهضة :

من هنا ينثنى الداخل للخارج، أو داخل الخارج، بالمعنى نفسه الذى تنثنى به السفينة ثنية من ثنيات البحر، وكما جرى فى عصر النهضة الغربية الحديثة، حينما كان الحمقى يوضعون فى سفينة شراعية تتلاطمها المياه. يوضع الأحمق داخل الخارج والعكس، خارج الداخل. فهو أسير سواء السبيل، أكثر الطرق حرية، محكمة الوثاق، لا نهاية لطريقه. إنه عابر سبيل، لا كسائر عابرى السبيل، أيّ أنه سجين

مـهاجـر. ولم يكن للفكر الغـربى من مـوضـوع للبـحث إلا ذلك الأحـمق نفـسـه الذى ارتدى ثيـاب الشـرقى فى كـتـاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد. إنّ إخفاء الخارج، يعنى تحويل الخارج إلى داخل و إدخال الخارج يعنى تحويله إلى جوانية الانتظار أو الثنية.

إنّ الفكرة المحورية التى استبدت بميشال فوكو، هى فكرة التضعيف (١٥٧). ولم يعن بها اسقاطا للداخل أو امتدادا للداخـل نحـو الخـارج، بل عنى بهـا، لقـاء ذلك، «دخـولا للخارج» (١٥٨) . وليس ذلك ازدواجا للواحد إنما هو تضعيف للآخر. وليس ذلك نسخا للأنا، بل هو تكرار للمختلف. وليس ذلك فيضا «للذات» JE، بل هو وجود محايث للآخر دوما أو لنقيض الأنا. وليس الآخر هو القرين الدائم، بل هو التضعيف حيث أعيش نفسى بوصفي قرين الآخر. لا ألاقى نفسى في الخارج، بل أجد الآخر فى الأنا. انّ الآخر هو كذلك الأنا وأنّ الأبعد هو كذلك الأقرب. يشبه هذا ما يجرى فى علم الأجنة من دخول جزء من نسيج فى نسيج آخر. ويشبه عملية تبطين ثوب بثوب آخر مثلما يلجأ إلى ذلك فى الخياطة : الثني، الطي، الرتق. لقد بيّن ميشال فوكو كيف أن جملة ما تردد شيئا آخر، لا يكاد يتميز عنها كما أنّ الأشكال المصنفة تكرر علاقات القوى التى لا تكاد تتميز عنها. وبّين ميشال فوكو

كيف كان التاريخ باطن الصيرورة، ذلك بأنّ ما اكتشفه فوكو هو جملة الخارج وتكرارها فى جملة ثانية، والاختلاف الدقيق بين الجملتين : «الثنية»، الانحناء، تبطين إحداهما للأخرى. ولم يعد الثنية ثنية النسيج، أيّ كحدث طارئ، وكحدث عارض، بل إنه القاعدة الجديدة التى ينحنى بها النسيج الخارجى أو يدخل جزءاً منه فى نسيج آخر فيتضاعف. انها القاعدة «الحرة»، أو المصادفة.

إنّها ألعاب التكرار والاختلاف، والبطانة التى تنقلهما. فقد لحم فوكو وطرز سائر معانى لفظ البطانة بغية إثبات وبيان أنّ الداخل «ثنية» (١٥٩) للخارج الافتراضي. وولد الأقواس الداخلية من بعضها بعضا. وضاعف الثنيات فى الجملة وكثرها. فظل الداخل دوماً باستمرار بطانة الخارج. وتظهر الرغبة تارة في فك عرى تلك البطانة وحل الثنايا والثنيات من أجل العودة ثانية إلى الخارج والفراغ الخانق، وتظهر الرغبة تارة أخرى فى تثبيت الثنايا والثنيات والمحافظة عليها، حتى تشكل الثنايا والخفايا «الذاكرة المطلقة» وتشكل الخارج عنصراً حيوياً متجددا. وظل ميشال فوكو حائرا بين إدخال الخارج وإخراج الداخل، بين الموت والذاكرة.

١- ١٣- غياب الثنية الشرقية للخارج :

بدا لفوكو أن «الثنية للخارج» (١٦٠) قد قامت فى

التشكيلات الغربية وحدها دون التشكيلات الشرقية، رغم تنامى سيطرة الإسلام [١٦١] بعد وفاة الرسول. فقد عرف الشرق، عامة، مثل هذه الظاهرة، ولم يظل خط الخارج لديه عائماً يطفو وسط فراغ خانق، جنبا إلى جنب مع ورود خبرة الزهد كثقافة فناء وكثقافة إبادة أو جهد للتنفس فى الفراغ، ومع ورود خبرة متفردة بالذاتية. ويبدو أن شرط ثنية القوى عرف تحولا نوعيا معينا فى علاقة الصراع بين اليونانيين من دون أن يقتصر تاريخ شرط ثنية القوى على اليونانيين وحدهم دون غيرهم. وقد انثنت القوة اليونانية على نفسها وانطوت على نفسها فى علاقة متفردة بقوة أخرى : «فقد كان الغرب بشكل عام هو الذى زحف على الشرق، لا العكس.» [١٦٢] و«لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقا (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غربا.» [١٦٣] فمصر لم تسيطر على روما - بل العكس هو الصحيح- ولا على أوروبا الإقطاعية، والصين كذلك لم تسيطر على اليابان، إلا أنّ «اقتصاديات الأطراف الخاضعة» تتجه «كليا إلى الخارج» [١٦٤].

دارت فكرة الثنية لدى ميشال فوكو بعيدا من الظاهرية، بمعناه الشائع المتداول، ونأى بالذات عن فكرة القصدية. ولم يقطع ميشال فوكو صلته بالظاهرية، بمعناها المحدود، كما لم

يقطع موريس مرلوبونتى صلته بالظاهرية، بمعناها المحدود، أيضا. وطبق محمد أركون، ظاهرية موريس مرلوبونتى الإدراكية على ظاهرة إدراك العالم والذات. وطبق إدوارد سعيد الظاهرية على الاستشراق ، بينما انتقدها أنور عبد الملك، كمنهج من المناهج غير العقلية، التى تتجلى فى النمطية، لكنه انتقد الظاهرية-البنيوية الشائعة، لا الظاهرية بمعناها المحدد. وأشار عبد الله العراوى إلى أنّ مراد بحث جاك فاردنبورج ومحمد عزيز الحبابى ويحيى هويدى وغيرهم، هو الدراسة الظاهرية للواقع الديني(١٦٥). وسمى إدوارد سعيد دراسة جاك فاردنبورج باسم الدراسة «القيمة والذكية جدا للاستشراق» (١٦٦). فالاتجاهات التى سادت الثقافة العربية فى القرن العشرين تميزت بتطبيق الظاهرية على الدين والدين على الظواهريات. ودعا جاك بيرك إلى تحديث ظاهرية بن حزم.

تحول ميشال فوكو عن الظاهرية بمعناه الشائع المتداول وبالذات فكرة القصدية. أن يكون لكل شعور شعوراً بشيء ما من الأشياء وأن يكون شعورى بالعالم هو الذى يمنح العالم معناه. وذاك هو ما رفضه ميشال فوكو. فقد اقترحت الظاهرية فكرة القصدية كمحاولة لتجاوز النزعة النفسية والنزعة الطبيعة، لكنها تظل مع ذلك حبيسة نزعة نفسية أشد

ونزعة طبيعية جديدة إلى حد أنّ موريس ميرلوبونتي صرح أنّ الظاهرية عادت لا تكاد تتميز عن «المذهب»، فهي تنصب من جديد نزعة نفسية أساسها تركيبات الشعور والوعي والدلالات. وتقيم نزعة طبيعية أساسها «التجربة العيانية» والإدراك المباشر للشيء من حيث هو نفسه حاضر الوعي دون وساطة حس أو غيره. من هنا كان رفض ميشال فوكو المزدوج للتجربة العيانية ما دمنا عند حدود الكلمات والجمل إلا واعتقدنا في وجود قصدية عن طريقها يتجه الوعي نحو شيء من الأشياء وعطية معنى ودلالة من جهة دلالة الوعي على دال. ما دمنا مكثنا عن الأشياء والأحوال إلا واعتقدنا في تجربة عينية وإدراك مباشر للشيء من حيث هو حاضر للوعي وماثل أمامه. لكن مبدأ «التعليق»، و«الوضع بين قوسين»، الذي رفعت لواءه الظاهرية مبدأ كان من المفروض أن يتجاوز الأحوال إلى الرؤي. ولا تقصد العبارات شيئا من الأشياء ولا تحيل اليه، كما أنها لا تشير إلى ذات، بل تتجه إلى لغة، وإلى مادية اللغة وحسب، مادية تهبها موضوعات، ونوات خاصة بها وكافية كمتغيرات محايثة. ولا تنبسط الرؤى في عالم عياني مباشر يحضر للوعي من دون واسطة، وبكيفية سابقة على الاستدلال كله، بل تحيل إلى مجرد رؤية إلى وجود رؤية يمنحها إشكالات ونسباً وأبعادا منظارية

محايثة، لا تتقيد بأيّ نظرة قصدية. ولن ينظر إلى اللغة ولا إلى الرؤية فى اتجاه ارتباطهما، وفى اتجاه البحث فى «وجوه ذلك الارتباط» (١٦٧)، بل من حيث هما منفصلتان كل واحدة منها قائمة بنفسها، تكفى نفسها بنفسها، وجود الرؤية ووجود اللغة. وكل قصدية مآلاها الوقوع والانتهاء إلى غور لا قرار له بفصل عنصرين مستقلين، كما يعكس اللاعلاقة الواقعة بين الرؤية والكلام.

وطبّق ميشال فوكو الظاهرية فى نظرية المعرفة. فالرؤية والكلام معرفة لكنّ المرء لا يرى ما يتكلم عنه، ولا يتكلم عما يراه، وحينما نرى غليوناً ,فإننا ما ننفك نقول، بكيفيات مختلفة، ليس هذا غليونا. وكما لو كانت القصدية تدحض نفسها وتنهار. الكل معرفة، وذلك لسبب رئيسى يجعل كل تجربة مباشرة أولى غير ممكنة. ليس هناك من شيء قبل المعرفة، ولا خلفها، بل المعرفة مزدوجة ازدواجاً يتعذر تقليصه أو تبسيطه. وقد كانت منظومة إدوارد سعيد فى «الاستشراق» «تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقى ضد الإنسان ، وملحاحا مستمرا فى آن واحد. وما يزال مجاله، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل، حياً حتى اللحظة الحاضرة.» (١٦٨) فالمعرفة كلام ورؤية لغة. وذلك هو السبب الذى من أجله ليست هناك من قصدية. وكانت الظاهرية

رغبة فى إقصاء النزعتين النفسية والطبيعية اللتين كانتا ما تزالان تثقلان كاهلها. تجاوزت بنفسها القصدية كعلاقة للشعور بالموجود. كان نحو الوجود، لدى مارتن هيدجر ثم موريس ميرلوبونتى، ثنية الوجود من القصدية إلى الثنية من الموجود إلى الوجود من الظاهرية إلى علم الوجود. وقد أشار إتباع مارتن هيدجر إلى مدى ارتباط علم الوجود بالثنية، ما دام الوجود هو أساساً وبالذات ثنية للوجود بالموجود، وأن انبساط الوجود كحركة دشنها اليونان لم يكن يناقض الثنية بل هو الثنية نفسها، أنه نقطة التقاء انفتاحين، وحدة المنكشف والمتوارى وما يبقى فى حاجة إلى توضيح هو الكيفية التى تحل بها تضاعيف الوجود وثنية الوجود والموجود محل القصدية لتؤسسها. يعود الفضل إلى موريس ميرلوبونتى فى أنه أوضح كيف أن رؤية أصلية «عمومة» تنثنى وتنطوى ضمن ما يرى نفسه، مخولة بذلك امكانية علاقة أفقية بين راءٍ ومرئي. فينثنى الخارج الذى هو أبعد وأقصى من كل ما هو خارج، وينطوى ويتضاعف بداخل أعمق من كل ما هو داخلى يسمح وحده بإمكان العلاقة المتفرعة عن الداخلى والخارجي. حتى إنّ هذه الثنية أو الانطواء هو ما يحدد الجسد بعيداً عن الجسم نفسه وعن موضوعاته. ومجمل القول، لقد تجاوز

قصدية الموجود نفسها فى اتجاه ثنية الوجود، فى اتجاه الوجود كثنية. أما جون بول سارتر فلم يبرح القصدية مكتفيا بإحداث ثقوب في الموجود دون أن يبلغ ثنية الوجود. تتم القصدية داخل فضاء اقليدي. وأقام فوكو رؤية وجودية تنثنى دوما فى موجود يرى نفسه فى بعد غير بعد النظرة وموضوعاتها. ويبدو أساس تجاوز الميتافيزيقا الصريح هو «جوهر الظاهرة» (١٦٩).

من هنا انتقد فوكو المركزية الأوروبية. فليست الشروط على الإطلاق أعم من المشروط. فقيمتها تكمن فى تفردها التاريخى الخاص. وليست سمتها هى السمة القطعية أو السمة اليقينية، بل هى السمة الإشكالية. فهى لا تتغير تغيرا تاريخياً، بل تتغير برفقة التاريخ وتصاحبه، بوصفها شروط. وتقدم الحقيقة الكيفية التى يطرح بها المشكل ضمن تشكيلة تاريخية بعينها. ولا يشير ضمير المتكلم إلى شيء كلي، بل إلى جملة من المواقع الفردية. وتشغلها أفعال غير مبنية للمعلوم. ولا تستند إلى فاعل. فهى مبنية للمجهول، نحو، يتحدث، يرى، يصطدم المرء ،يحيا المرء، وأى حل كيفما كان لا يمكن نقله والقفز به من عصر إلى عصر آخر مع ما يقع من تداخل بين حقول إشكالية يبعث «معطيات» مشكل قديم من جديد.

ثمة يونانى كان لا زال راقداً فى أعماق منهجية إدوارد سعيد، مع انحيازه المطلق لشرق غير شرق الاستشراق. فقد كان إدوارد سعيد «وثانقيا» [١٧٠]، نحا نحو ميشال فوكو قائلا إنّ الاستشراق كان «مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفا) من المعلومات المشتركة، وفى بعض جوانبها، الممتلكة بصورة جماعية» [١٧١]، ومن هنا كان الاستشراق استعماريا. وكان إدوارد سعيد خرائطيا [١٧٢]، نحا نحو ميشال فوكو فى وصف الاستشراق بصفة «الحقل الجغرافي» [١٧٣] وصفة «الفضاء المغلق» [١٧٤]، ذلك أن الجغرافيا كانت «الأساس المادى للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجذرت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذى الشرق الجغرافى سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافى اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقا والغرب غربا- بواحدة من هذه المفارقات الضدية التى تنكشف عنها فى كثير من الأحيان المعرفة المنظمة.» [١٧٥] وروى إدوارد سعيد ثنايا «القشرة» [١٧٦] الاستشراقية وتعاريجها، لكن من دون ديالكتيك تحول الخارج والداخل معا.

١- ١٤- مشكلة خارج الاستشراق وداخله :

حاول مؤلف كتاب «الاستشراق»، أن يبيّن أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها في موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة، لكن هل أفلت نقاد الاستشراق من الدوران في الدائرة نفسها، أى دائرة استبدال ذات بذات أخرى من دون الخروج على مسألة الذات كما حددتها المثالية الألمانية الكلاسية ؟

منذ العام ١٩٤٥، لم يعد الحقل هو الذى يستعصى على الاستشراق وحسب، بل البشر أيضا، البشر الذين كانوا بالأمس موضوعا للدرس، وحاولوا أن يصبحوا «ذواتا أسيادا » . وقد مثلت المرحلة الكلاسيكية المرحلة المتقدمة من مراحل تطور تمثل الذات فى الفكر الفلسفى الألمانى الحديث. وتميزت هذه المرحلة بأنها كانت مرحلة الكمال والاتزان، حيث تم تثبيت المنهج الذى يحُقق أعلى درجة من التوافق بين العناصر البنائية والعناصر الزخرفية فى هيكل الذات. بعبارة أخري، أقل تعقيدا، فإن الشرق الذى تجلى فى «استشراق»، سعيد، كان نظاما من «الصور»، أى كان نظاما من التقابل بين الذات والموضوع، حين «وضع» (١٧٧) الأنا «مقابله» (١٧٨)، أى حين وضع الأنا مقابلا لنفسه.

ولابد هنا من استعادة التفريق الذى أقامه العالم الألمانى

المعاصر جوتلوب فريجه [١٧٩] (١٨٤٨-١٩٢٥)، بين «المعنى» و«الإحالة» [١٨٠]. كانت هذه القسمة الثنائية محور المؤتمر الدولى الثالث لجمعية علم المدلول العالمية بين الحادى عشر والثالث عشر من شهر ديسمبر من العام ١٩٩٨ فى جامعة ليبزيج بألمانيا. فرَق جوتلوب فريجه بين الموضوعية أو الفكر الموضوعي، «المعنى» و«الإحالة»، الذى هو شرط الحقيقة العلمية، من جهة، وما نسميه «التمثيل» [١٨١]، أيّ «الأفكار» أو «الذاتية»، من جهة أخرى. فالتمثيل الذاتى يقترن بمتغيرات فردية أو بمواقف معينة بينما يمكن البحث فى المدلول الموضوعي. ثم جرى استعمال مصطلح «نقد التمثيل» بشكل متزايد فى تيار ما سمي باسم «ما بعد الحداثة» لتحدّى الفروض التقليدية العديدة. انتقد إدوارد سعيد، «الاستشراق» بوصفه حالة مرفوضة من الحالات الخاصة التى يتجلى فيها «التمثيل». وبيّن ميشال فوكو «حدود التمثيل» [١٨٢]. واستعرض جاك ديريدا «مسرح القسوة وانغلاق التمثيل» [١٨٣]. وانتقد مارتن هيدجر التمثيل فى محاضرته عن زمن «صور» [١٨٤] العالم التى ألقاها فى يوم ٩ يونيو من العام ١٩٣٨ تحت عنوان «أساس صورة العالم الحديثة من خلال الميتافيزيقا». وقد كانت المحاضرة الأخيرة فى سلسلة من المحاضرات التى نظمتها جمعية علوم الفن

والطبيعة والطب فى فرايبورج-ان-بريسجاو، بألمانيا. وكانت المحاضرات تدور على أسس صورة العالم الحديثة [١٨٥]. ودعا جيل دولوز إلى الخروج من التمثيل-«التوسط» [١٨٦] الفكرى التقليدى إلى «العلامات المباشرة»[١٨٧]، وابتكار الذبذبات الجديدة، والدوران، والجاذبية، والرقص أو القفز إلى الروح [١٨٨] مباشرة [١٨٩]. فالتمثيل أحادى المنطق. أما العلامات المباشرة فهى من صنع المفكر-المخرج المسرحى أو المخرج المسرحي-المفكر. فالعلامة أو المصورة أو الممثلة [١٩٠] هى شئ ما ينوب لشخص ما عن شئ ما من وجهة ما وبصفة ما. فالمصورة توجه لشخص ما، بمعنى أن المصورة تخلق فى عقل ذلك الشخص علامة معادلة، أو ربما، علامة أكثر تطوراً، وهذه العلامة التى تخلقها سماها تشارلز سوندرس بيرس باسم «مفسرة» [١٩١] للعلامة الأولي. إنّ العلامة تنوب عن شئ ما وهذا الشيء هو موضوعاتها[١٩٢]. وهى لا تنوب عن تلك الموضوعة من كل الوجهات، بل تنوب عنها بالعودة إلى نوع من الفكرة التى سماها تشارلز س. بيرس باسم «ركيزة» [١٩٣] المصورة. وهنا تستعيد «الفكرة» [١٩٤] شيئًا من المفهوم الأفلاطونى [١٩٥]. وعنى تشارلز س. بيرس أن الفكرة تجرى بنفس المعنى الوارد فى تعبير : يلمس الرجل فكرة رجل آخر، أو عندما يقال : «استعاد» [١٩٦] الرجل فى

ذهنه (١٩٧) ما كان يفكر فيه في وقت سابق(١٩٨)، أي أنه استرجع الفكرة نفسها(١٩٩)، أو عندما يقال : استمر (٢٠٠) الرجل يفكر بشيء ما، ولو لعشر ثانية، وذلك باعتبار فكره مستمراً في مطابقتها لنفسه (٢٠١) في تلك الفترة الزمنية، بمعنى أنّ لفكره محتوىً مماثلا(٢٠٢)، حيث تتردد في فكره الفكرة نفسها، ولا ينتقل في كل لحظة إلى فكرة جديدة (٢٠٣). وقد ورد هذا التعريف للعلامة أو المصورة أو الممثلة في «تصنيف العلامات»، لتشارلز س. بيرس(٢٠٤).

من هنا تسلك الكتابة الاستشراقية طريقا واحدا، من المؤلف الغربي إلى الجمهور الشرقي. ويقف الجمهور الشرقي في موقع الضعف. فالتمثيل هو النتاج الرئيسي للخارجية التي سبق أن أشرنا إليها من قبل. فقد سبق أن قلنا إنّ إدوارد سعيد قد حلم أن يكون جليا أن اهتمامه بالسلطة لم يقتض تحليلا لما هو خفي في نص الاستشراق، بل اقتضى بالحري تحليلا لسطح النص، لخارجيته، بالنسبة لما يصفه. فالاستشراق نهض على مقدمة الخارجية الأساسية، أيّ على حقيقة أنّ المستشرق يستنطق الشرق، ويصف الشرق، ويبين أسراره ومبهماته للغرب ومن أجله. بعبارة أخرى، يقيم المستشرق خارج نطاق الشرق الوجودي والمعنوي. والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو التمثيل، ذلك أنّ الشرق يتحول

من أخرية نائية إلى شخصيات مألوفة نسبيا. واقترح إدوارد سعيد العودة إلى الفنانين بعد الحداثيين الذين التزموا، استراتيجيات نقد التمثيل. إنّ خارجية التمثيل محكومة دوما بنسخة معدلة ما من فرضية أن الشرق يعجز عن تمثيل نفسه بنفسه، كما سبق أن عبر ماركس. ولا ينشر الإنشاء الثقافي والتبادل الثقافي «الحقيقة» إنما «الصور».

١ -١٥- مفهوم معارضة أوروبا :

حين كان لغير الأوروبي، عامة، أن يعارض أوروبا، فإنما كان يلجأ إلى بعض عناصرها لينقد بها العناصر الأخرى. حين كان للمسلم الليبرالي، عامة، أن يعارض الفاشية أو النازية الأوروبية، فإنما كان يلجأ إلى بعض عناصر الديمقراطية الغربية لينقد بها العناصر الفاشية أو النازية الأخرى. وحين كان للسلفي عامة، أن بين عظمة تاريخ العرب والإسلام، فإنما كان يلجأ إلى بعض مؤلفات المستشرقين لينقد بها العناصر الاستشراقية الأخرى. وهكذا فعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وهشام جعيط، وإدوارد سعيد، ومحمد أركون، وهشام شرابي، إذ ينتقدون المستشرقين يصدرون، عن وعى أو لا وعي، عن الانتماء إلى منهجية العلم الغربى وروحه. فليس صحيحا أنّ العرب لا يطبقون أبدا طرائق التحليل الاستشراق ية. لذا سمى البعض طه حسين

باسم «المستشرق العربي» (٢٠٥)، مع أنّ عبد الرحمن بدوى برهن برهانا تاريخيا مهما مفصلاً على أنّ دراسة طه حسين حول صحة الشعر الجاهلى هى دراسة سبق أن قلم بها علماء الأدب واللغة القدماء منذ القرن الثانى للهجرة، عامة، وفى القرنين الثالث والرابع، على وجه الخصوص.

رأى أنور عبد الملك، بوضوح، ومن دون أى مواربة، إلى أى حدّ كان الارتباط وثيقا بين سلطوية الأقليات المالكة، التى فضحها كارل ماركس وفريدريش انجلز، والمركزية البشرية، التى انتقدها سيجموند فرويد، من جهة، وبين المركزية الأوروبية، فى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا سيما تلك التى تتصل اتصالا مباشرا بالشعوب غير الأوروبية، من جهة أخرى. مع ذلك نهض النقد العربى المعاصر فى سياق سيطرة مسألة معرفة الآخر على اهتمام العقول الغربية منذ الربع الثانى من القرن العشرين إلى الآن، ردا على التيارات الأنانية (٢٠٦) التى كانت قد سيطرت على مدى قرون عدة على الثقافة الغربية. وكان الغرب ينطلق من الوعى المنغلق على نفسه. وقد كان ذلك لكى يعرف الآخر فى وقت لاحق. وصار هناك أسلوبان، إما أسلوب الانفعال مع الآخر، التعاطف مع الآخر، التعاطف الثقافى، أو الاستشعار. وقد ركز إدوارد سعيد على الاستشراق الإنجليزى والفرنسى دون

الاستشراق الألماني، مع إنهما نهلا جميعا من الاستشراق الألماني، فهو الأخطر في العصر الحديث. على أية حال، فضل باش الكلام على التعاطف الرمزي، وهو نوع من التواصل بين حياة الوجدان للأنا والآخر والتبادل الحساس بين الأنا والآخر، وهو نوع مما سماه الكاتب اللاتيني القديم، ب. أوفيديوس ناسو[٢٠٧] في كتاب «التحولات» بتناسخ الأرواح: «من الأعالي هناك، سأرى إلى البشر يشردون على غير هدي، دون أن يقودهم العقل، أشدد عزمهم فلا يرتجفون خوفا من الموت، عارضا أمامهم مجرى الأقدار : أيها النوع الإنساني، أنت يا من يشله الخوف من أن يجمده الموت، لماذا تخشى الجحيم، وظلماتها، وهي اسم بلا مسمي، مادة للشعر، ومخاطر عالم خيالي؟ تأكدوا أن الأجسام التي أتلفتها نار المحرقة، أو صيرها الزمن غبارا، لا تعود قادرة على الإحساس بأيّ ألم. أما الأرواح فغير خاضعة للموت، وعندما تهجر مقامها الأول، تظل حية في مقامات جديدة، وتواصل الإقامة فيها منذ أن تدخل إليها. كل شيء يتغير، ولا شيء يفني. يطوف النسم الحي، يذهب هنا وهناك، ويحل كما يشاء في مخلوقات كثيرة تنوعا واختلافا. من أجسام الحيوانات، ينتقل إلى أجسام البشر، ومن أجسام، هؤلاء إلى أجسام تلك، ولا يموت أبدا. الشمع الطيع الذي يتلقى من النحات

بصمات جديدة، فلا يبقى أبداً كما كان، ويتحول شكله باستمرار، يظل هو هو الشمع ذاته.»[٢٠٨] وأما أسلوب التماهى المرتبك مع الآخر، فأمره مختلف. فى الحالين لا يبلغ الأنا الواقع الحقيقى للآخرين ومقاومتهم لأفعال الأنا التى كان بعض مفكرى القرن التاسع عشر الميلادى قد شعر بها شعورا قويا. أما ماكس شلر فإنه حين شدد على تفرد معرفة الآخر وعلى تعادلها أو تفوقها على معرفة الأنا، وحين شدد على اندماج معرفة الآخر فى الواقع الاجتماعي، إنما شق طريقا جديدة، لكنه سرعان ما حصر الطريق الجديدة فى المودة والمحبة وفى الحدْس والإدراك المباشر والرؤيا الفنية.

وتجاهل إدوارد سعيد معا، التنوع البالغ للآخر والأنا، فى الواقع الاجتماعي. قد يكون الآخر هوالأخ أوالغريب أو الشريك أو المنافس أو الصديق أو العدو أو الرفيق...كذلك قد يجمع بين مزايا متعارضة. من هنا قد يكون إدراك الآخر إدراكا عقلانيا، وقد يكون انفعاليا، وقد يكون إراديا، وقد يكون سياسيا، وقد يكون ثقافيا... لكن خلط إدوارد سعيد بين الحدس الفنى ومعرفة الآخر، بين الإدراك المباشر والمعرفة المنهجية بالآخر، بين الشعور بالآخر وحقيقة الآخر، بين الإحساس بالآخر والإدراك السطحى للآخر، بين التعاطف مع الآخر وبين استعماره. فبين الإدراك ومعرفة الآخر، علاقة

تكاملية أو تفاضلية، فيها الائتلاف والاختلاف، بين الأنا والآخر، بين نحن وهم، بدرجات اندماج متباينة فى المجتمعات الإنسانية المختلفة والفئات الاجتماعية المتباينة والمجتمعات السياسية المختلفة. إن معرفة الآخر تقوم على أداء أدوار مختلفة، وتبديلها. فيضع الذات نفسه فى موضع الآخرين. وربما يكون هذا التبديل للأدوار وراء علامات الآخر.

١- ١٦- مسألة الأصول (٢٠٩) :

نهض نقد سعيد للاستشراق فى السياق نفسه الذى تم فيه الاستغناء في الغرب عن مسألة الأصالة، على وجه الخصوص، أيّ، فى سياق زوال مسألة الأصل. لم تعد هناك من حاجة لإحالة الآيات إلى ذات أو فكرة أو آيات «مُحكَمَاتٌ»، ولا إرجاعها إلى ذات متعالية تحدد شروط إمكانها، أو اعتبارها من إبداع أنا يتلفظ بها للمرة الأولى أو يستعيدها، أو القول بأنها تعكس روح العصر، تحتفظ بها وتنشرها وتعيد تقطيعها. إذن انتقد سعيد الغرب فى السياق نفسه الذى تم فيه الاستغناء عن مسألة الأصالة. لذلك يحتمل نقد سعيد البعد الأصولي، كما يتعارض معه. إنّ النزعة الجَوْهرية (٢١٠) أيّ القول بأسبقية الجواهر، وبمعنى آخر، القول بالهويّات «الحقيقية»، الثابتة، الدائمة، التى تقع «وراء» المظاهر، بدلا من الهويّات المؤقتة، المتغيرة، والتجليات المعيّنة

للجواهر، قد أصابت الاستشراق [٢١١] كما أصابت نقاده. إنّ مفهوم القانون المقدس والإلهي، والثابت، الذى لا يتغير، والذى يخص بطبيعة الحال، ممارسة الحكومة وعملها بكل صيغها وأشكالها، ومفهوم الكفاءات اللازمة لتأويل القانون المقدس والشرع الإلهى بالذات، ومفهوم السيادة العليا، التى تستلزم الطاعة، كل هذه المفاهيم قد استخدمت بطريقة تجمد الفكر وتسجنه فى نوع من فلسفة الماهية والجوهرية، واللاهوت العَقَدي، التى ورَثتنا إياها المدرسية الإسلامية. فإنّ محاولات «جَوْهَرة» [٢١٢] الحاجات والأفكار الفعلية للناس فى الدراسة ما بعد الحداثة الجديدة للواقع الاجتماعي، باعتباره «عالما من العلامات المتحولة» ينتسب إلى المنهجيات الغربية الحديثة. إن الجوهرة هى حركة التأصيل التى يقوم بها السكان الأصليون، والتى تؤكد على وضعيتها المحلية، ومناوأتها لعلم الاجتماع الغربي، وما تنطوى عليه من نقائص. ففى حالة العالم العربي، اقترح كتّاب مختلفون استراتيجيات إقليمية يسعون من خلالها إلى تأصيل العلوم الاجتماعية. إنّ هذه المحاولات لم تسفر عن بديل للمنهجية الأوروبية. إن الأنثروبولوچيا الوطنية أو الأنثروبولوچيا القومية، التى كانت نتاجًا لأزمة إشكالية التحرر من الاستعمار، ومساءلة الفروض المعرفية، التى يقوم عليها هذا العلم، تخلق اليوم رد فعل

نقيضًا. إن هذا الاتجاه لم يفلح حتى الآن فى إنتاج بديل أصلى متميز، ذلك أنه ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالتحليل المعرفي، والمنهجي، والسياسى/الأيديولوچى لعلم الاجتماع الغربي. إن من اتبع نهج «التأصيل» غالبًا ما استبدلوا بالتحليل المعرفى التحليل السياسي. وهكذا استبعد العلم الغربى برمته، وحلت المصادر العربية الإسلامية محله. إن منطق التأصيل يقع فى فخ الكوكبية الثقافية التى يناهضها. فالزعم بالأصالة الثقافية والعلمية في التراث الوطني، القومي، الديني، هو فى نفسه نتاج للحداثة، فقد ينطوى رفض الحداثة والبحث عن بدائل فى التراث على معرفة بالثقافة الحديثة، والمشاركة فيها. إننا نعيش اليوم في عالم كوكبي، تشكلت فيه البُنى وتحولت فيه القيم «التقليدية». إن مفارقة العلمانية (٢١٣) الغربية التي ظهرت إلى الوجود بفعل الأصولية الدينية لا تعنى أن الدلالات المسيحية المصاحبة/الإيحائية هى دلالات كونية. فقد أدت المواجهة المسيحية/الإسلامية إلى نفى الآخر على نحو متبادل، وانطوت عملية النفى تلك على آليات جوهرة الماضى المتخيل.

ولا تقل الأصالة باعتبارها عودة إلى التراث، حداثة (٢١٤) عن الحداثة نفسها. وكل ما تؤدى إليه هو «أسْطَرة» (٢١٥) الماضي. وفى هذا السياق لابد أن نستوعب أنّ مفهوم إدوارد

سعيد عن اقتران المعرفة والقوة، والذى تمخض عن نتائج عدمية، لابد أن نعيد تقويم مفهوم إدوارد سعيد عن المعرفة والقوة. إنّ الجوهرة الأكثر شيوعا هى جوهرة أفلاطون، ذلك المذهب الذى سبق أن قال بالأنماط الكلية، ونظرية أرسطوطاليس المتفردة فى أن الأشياء من صنف معيّن تختص بخاصية مشتركة واحدة. إن الاستشراق ، فى نظام إدوارد سعيد المعرفي، هو المعادل الشرقى لتجريد الاستشراق البريطاني-الفرنسى الكلاسي، للشرق. على صعيد طرح المسألة، صعيد المسألة، كان الاستشراق قد اعتبر الشرق والشرقيين موضوعا للدراسة، ورسم الشرق والشرقيين بالغيرية، شأنه شأن كل ما هو آخر، سواء أكان ذاتا أم موضوعا، لكنه مرسوم بغيرية تكوينية جوهرية. ووصف موضوع الدراسة هذا، كما يليق به، بأنه سلبي، لا يسهم في الأمور، وانطوى على ذاتية تاريخية معدومة النشاط، والاستقلال، والسيادة. كان كائنا مغتربا منفصلا عن نفسه.

وليس من شك فى أنّ إدوارد سعيد انتقد المركزية الإثنية الغربية، وميل بعض الغربيين لرؤية مجموعتهم العرقية كمعيار وكلّ الآخرين كهامش على متن الغرب الأوروبي-الأمريكي، والاتجاه نحو رؤية اللغة الأوروبية والثقافة الأوروبية والتاريخ

الأوروبى كمعيار، واللغات والثقافات والتواريخ الأخرى جميعا كلغات وثقافات وتواريخ هامشية، وهى شكوى متكرّرة فى الفكر الغربى والعربى المعاصرين. إنّ من يدّعون لا موضوعية وصف الأعراق البشرية، تمثيلا لا حصرا، هم فى الحقيقة يدافعون عن المصلحة الضيقة للهيمنة الغربية البيضاء المقنّعة بأقنعة الموضوعية. ومن البين تماما أنه فى تلك السُنة الأولى من تأريخ الفنّ فى الكتب الدراسية ككتاب جانسون فى «تأريخ الفنّ»، وكتاب «الفنّ خلال العصور» لجاردنر، من البين تماما الانحياز لأوروبا عموما، على الرغم من محاولات جريئة أخيرة لتضمين أكبر للمادّة غير الغربية. لكن إذا كان يصح القول بأن المستشرق الأنجلو- فرنسى الحديث، فى ذروة الازدهار، حين فكر حول النحو العربي، تمثيلا لا حصرا، أو الديانة الهندية، تمثيلا لا حصرا، تخيل أنه يقرر كلاما حول الشرق بأكمله، ملخصا إياه، بذلك، فإن إدوارد سعيد ارتكب الخطأ الجوهرى نفسه. وقد قالت الحكماء : «الفاضلُ من عُدّت سَقَطاتُه. وليتنا أدركنا بعضَ صوابهم، أو كنّا مما يميز خطأهم». وحين درس إدوارد سعيد دراسته المنفصلة لنتفة من مادة استشراقية غربية، أكد، بالقدر نفسه، بطريقة الخلاصة، الماهية الغربية العميقة للمادة والصورة. من هنا لم يقدم إدوارد سعيد أكثر من صورة وجهيّة «للبُنى

النمطية»، التى شكلت ميدان الاستشراق الأنجلو-فرنسى الحديث. وقد طبَق، من هذه الزاوية، منهجيات النقد النموذجي، لدى الطبيب النفسانى السويسرى كارل جوستاف يونج. ويتلخص منهج كارل يونج فى المبادئ التى يقرها علم النفس التحليلي، وهذه المبادئ تتفق مع الآراء الفرويدية فى بعض الأمور وتختلف عنها فى أمور أخري. فهى تتفق معها على القول بأن اللاشعور هو منبع الإبداع الفني، لكنها تختلف عنها فى الحديث عن التضاد الشعوري. فعلى حين أن اللاشعور مكتسب شخصى عند فرويد نراه يتألف من قسمين عند يونج، أحدهما لاشعوري، والآخر فطرى جمعي، انتقل بالوراثة إلى الشخص، حاملا آثار خبرات الأسلاف، وهذا هو القسم الجمعي. كذلك يونج وجد مظاهر اللاشعور الجمعى واضحة فى الأحلام وعند الذهانيين، ووجد مثل هذه المظاهر فى بعض الأعمال الفنية، فاستنتج أن اللاشعور الجمعى هوالأساس الجوهرى فى الإبداع والأعمال. واستعار إدوارد سعيد من يونج إذاً دور العقل الباطن الجمعى فى تحديد السلوك الثقافي. يشارك كلّ شخص فى اثنين من الأبعاد الروحية، واحد شخصي، وآخر يفترض اشتراك «ثوابت روحية» (٢١٦) مع آخرين. وتؤكد كتابة يونج العملية، على أية حال، على سيادة الثوابت الروحية، فى أغلب الأحيان، هذين البعدين.

إنه استكشاف لدور «النماذج الأصلية» فى توليد المعني. يُطلق على المكونات البنائية للاشعور الجمعى أسماء مختلفة، منها : الأنماط الأولية، أو الأنماط المسيطرة، أو الصور الأولية البدائية أو الصور الأسطورية أو أنماط السلوك. والنمط شكل فكرى مشاع وعام يشمل قدرا كبيرا من الانفعال. وهذا الشكل الفكرى يخلق صورا أو رؤي، تشابه فى حياة اليقظة السوية بعض جوانب الموقف الشعوري. فالنمط الأولى للأم، تمثيلا لا حصرا، ينتج صورة لشخص الأم تتعين إذ ذاك بالأم الحقيقية. استعار إدوارد سعيد مصطلح «الأنماط الأولية» من تحليل يونج. وهى الفرضية القائلة بالصور الكونية، متعدية الثقافات، ومتعدية التواريخ كافة. جرَد إدوارد سعيد الغرب كما سبق أن جرَد المستشرقون الشرق، تجريد لقاء تجريد.

ورجّح جاك بيرك، إذاً، أنّ لويس ماسينيون نفسه قد سجل «نهاية الاستشراق»، بالمعنى نفسه الذى سجل به ج. ف. ف. هيجل «نهاية الفلسفة» (٢١٧). فمع أنّ الاستشراق الغربى يدرس الشرق، فإنه ينحو نحو الآنثروبولوجيا المقارنة التى تزن بين المآل، والمصائر، والأقدار (٢١٨). صار الاستشراق نوعا أو فرعا من فروع علم آخر، هو علم أنثروبولوجيا الدلالة. وصار ما يسمى باسم «الاستشراق» نوعًا أو فرعًا من فروع

علم آخر، هو «علم الاجتماع الجديد». على هذا النحو مات الاستشراق. لذلك جاء عنوان الكتاب على النحو التالى : «ما بعد الاستشراق». وسبق أن أعلنت جماعة من المؤتمرين فى المؤتمر التاسع والعشرين الدولى للمستشرقين أنّ الأزمة سياسية وقد وقعت نتيجة تغير علاقات القوى على المستوى الدولى وتطور نضال الشعوب فى آسيا فى سبيل تحررها. وتقرر فى المؤتمر التاسع والعشرين الدولى للمستشرقين أن يطلق على المؤتمر الثلاثين فى مكسيكو فى العام ١٩٧٨، «للاستشراق» اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية فى آسيا وأفريقيا الشمالية». وسبق أن أوردنا فى موضع سابق (٢١٩)، أنّ رشدى راشد، رائد العلوم العربية المصرى المعاصر، هدم الرؤية الأنثروبولوجية-اللاهوتية-المدرسية-الحديثة، فى التأريخ للرياضيات العربية وفلسفتها. ذلك أن رشدى راشد ذكَرنا بأنّ ذلك العهد الذى طال واعتبر الإنسان الأوروبى فيه نفسه مركزا لاهوتياً للكون قد انقضي. ومن هنا رفض التضاد أو الثنائية بين نوعين من الشعوب : نوع يزعم أن له قابلية ومؤهلات خاصة للعلم، ونوع لا علم له ولا مؤهلات طبيعية (٢٢٠). فهى ثنائيات تعيد صياغة الثنائيات التى مضى عهدها : الخير والشر، الصح والخطأ، الداخل والخارج، الإيجاب والسلب، القبيح والجميل، العمودى والأفقي. فمفهوم

ثنائية الشر المطلق، من جهة، والخير المطلق، من جهة أخري، أو مفهوم ثنائية الباطل المطلق، من جهة، والحق المطلق، من جهة أخري، أو مفهوم ثنائية القبح المطلق، من جهة، والجمال المطلق، من جهة أخري، هو جوهر «درجة الصفر فى التفكير» ، وهى درجة الصفر التى تقف خلف الإرهاب السياسى باسم الدين والإرهاب الدينى باسم الديمقراطية، ذلك أن الإرهاب، يصدر عن تجريد المبادئ من واقعها.

إنّ الطبعة الثانية من ترجمة الراحل جاك بيرك للقرآن صدرت بباريس بفرنسا(٢٢١)، من دون مقدمة الإمام الراحل جاد الحق. وصدرت بعد رحيل الاثنين معا وطوى معهما السبب. لكن الطبعة الثانية من محاولة جاك بيرك شهدت تصويبا للأخطاء التى رأى هو أنه وقع فيها فى الطبعة الأولي، شاكرا الشيخ الأستاذ الدكتور محمود عزب من جامعة الأزهر على ما تفضل وأدلى به من ملاحظات قيمة ساعدته على تصويب ترجمته الأولى ودراسته الملحقة. وإذا صح أن جاك بيرك قد وقع فى بعض الأخطاء، وهو الأمر الذى يقرره كاتب هذه السطور من دون أى حرج، بل بالعكس، فإنّ ما يصح أيضا هو أن محمد رجب البيومى وقع فى بعض الأخطاء فيما كان يصوب أخطاء جاك بيرك. ولا عيب فى ذلك، كما أسلفت من قبل مرات عدة، فمعيار العلم

وتطوره هو قـابليـة العلم للتكذيب، بل لكى تتـصف اللغـة الطبيعية سواء كانت عربية أو غير ذلك، بالصفة العلمية، فلا بد لها أن تصارع الملاحظات المحتملة أو التقارير المعقولة أو تحتمل التضاد النظري. وما يميز العلم عن غيره من فروع المعرفة البشرية هو قابلية العلم المستمرة للتكذيب والتجريب والمراجعة والتصويب والنقد والتصحيف والتحريف والتخطئة.

١ -١٧- تحريف جاك بيرك :

أصدر الإمـام الراحل الشيخ جاد الحق على جاد الحق، إذاً، قراره رقم ٢٠٤ لسنة ١٩٩٥ بتشكيل لجنة متخصصة من مصطفى محمد الشكعة الأستاذ بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميدها السابق، ومحمد بدر أستاذ فلسفة القانون وتاريخه ورئيس القسم، كلية الحقوق جامعة عين شمس، وزينب عبد العزيز الأستاذة بجامعة المنوفية، ومحمد مهنا المدرس بكلية الشريعة، جامعة الأزهر الشريف، والسفير أحمد يس خليل مساعد وزير الخارجية المصرية السابق. وحدد عمل اللجنة فى مهمتين أساسيتين هما : ترجمة الدراسة التى ألحقها جاك بيرك بترجمته للقرآن الكريم، وحصر الأخطاء التى جاءت بترجمة جاك بيرك ووضع بيان بها. وقد قدمت اللجنة العلمية عدة أوراق من القطع الكبير خاصة بالأخطاء التى اقترفها جاك بيرك فى ترجمة الآيات

القرآنية إلى اللغة الفرنسية. كما قدمت ثانيًا أوراقًا أخرى تتعلق بالانطباع الذى خرجت به اللجنة بعد دراستها للترجمة، والمتمثلة فى جهل المترجم باللغة العربية، وعدم فهمه للنص القرآني، وعدم الدقة العلمية، ثم قدمت ثالثًا ترجمة أمينة لدراسة جاك بيرك، وقعت فى أربع وتسعين ورقة من القطع الكبير. وقد قارن محمد رجب البيومى هذه الترجمة بترجمة كاتب هذه السطور فى مجلة «القاهرة»، فوجد التوافق فى المعاني واضحًا، حتى يكاد يكون تامًا، إلا ما لابد منه من اختلاف بعض الصيغ الأسلوبية نظرًا لوجود الترادف فى اللغة العربية على نحو مستفيض. غير أن من يطلع بدقة على الترجمتين - ترجمة اللجنة وترجمة كاتب هذه السطور- سيكتشف فارقا كبيرا يتجاوز حدود الفارق الأسلوبى إلى الفارق فى الرؤية والمنهج. واللجنة فى ملاحظاتها العلمية على ترجمة جاك بيرك للقرآن أبانت أنّ جاك بيرك جاهل باللغة العربية، متعمد للإساءة إلى الإسلام، ويفتقد للأمانة العلمية، والأدب الخلقى الذى يجب أن يتحلى به من يتناول النص القرآني، وهولا يملك القدرة على ما تصدى له من عمل شاق لأمور :

١ - جهل جاك بيرك باللغة العربية.

٢ - عدم فهمه للنص فى أسلوبه المطرد.

٣ - عدم الأمانة العلمية بتشويه النقل عن القدامى للوصول إلى نتائج زائفة.

٤ - ترجمة محرفة لا تستقيم.

٥ - استخدام عبارات للدلالة على القرآن تنطق بالاستخفاف.

٦ - التجنى على الذات الإلهية بإظهارها فى صورة مرعبة.

٧ - قوله إن جمع القرآن قد تم تحريفه عند نزوله وعند جمعه وفى القراءات وفى الترتيل.

٨ - قوله إن القرآن ذو طابع بشرى يوحى بأنه من صنع الرسول، وقد تأثر بالشعر الجاهلى والفكر اليوناني.

٩ - قوله إن القرآن شعر قديم وهو لون من ألوان الشعر الحر الحديث.

١٠ - قوله إن سور القرآن وتقسيمه مما يكتنفه الغموض.

١١ - انتقاده للحديث والسُنة .

١٢ - اتهام علماء الإسلام بالقصور والتحيز.

١٣ - نفيه وجود شريعة بالقرآن.

١٤ - فصل الدين عن الدنيا.

١٥ – غموض الإسلام وإبهامه، وهو بشكله الحالى لا يقدر أن يتوافق على النحو المطلوب.

ونشرت صحيفة «الدستور» أن السيدة زينب عبد العزيز أستاذة اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة المنوفية– وهى من أعضاء اللجنة – قد أصدرت كتاباً بعنوان «ترجمات القرآن إلى أين ؟ وجهان لجاك بيرك»، حيث عرضت لنماذج لترجمات جاك بيرك المغلوطة، من وجهة نظرها[٢٢٢]. وفى المقال نفسه بصحيفة الدستور ما أفاد أن جاك بيرك ووجه بأخطائه وأعلن على لسان بعض تلاميذه أنه يأسف لما صدر عنه عفواً. وقد كان فى مؤتمر عام بجامعة القاهرة فى العام ١٩٩٢ أقامته تحت عنوان «نحو مؤتمر حضاري» . وأثار محمد رجب البيومى إذاً مجموعة من الأسئلة أكثر مما أجاب : لماذا لم تقم اللجنة بالرد الشامل؟ كيف قدمت مجلة القاهرة هذا الثناء الحافل، وما بال الذين قالوا إن جاك بيرك خدم الحقائق القرآنية خدمة رائعة حين ترجمها ترجمة صادقة؟ وتذكر أنه قرأ من قبل لتلاميذ جاك بيرك كثيراً مما ردده عن تدوين الآيات عند النزول وعند الجمع النهائى فى عهد عثمان، كما قرأ كثيراً مما ردده حول القراءات، وبشرية القرآن، والشذوذ اللغوى، و«الشذوذ النحوى» فى الأسلوب.

١- ١٨- مسار جاك بيرك :

لم تبخل مجلة «القاهرة» فى حينه أن تعرف بجاك بيرك، فقدمت ما سمَّته «بلمحات» عن حياة جاك بيرك قالت فيها : ولد جاك بيرك فى الجزائر فى العام ١٩١٠ ودرس فى السوربون، ثم عمل بعد ذلك فى المغرب، وقد لاحظ الصلة الوثيقة التى تربط بين الفرنسيين، والعرب فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان لأدائه الخدمة العسكرية الفضل فى الاطلاع على الجانب الآخر من الحياة فى المغرب مما أفاده كثيراً فى دراسته علم الاجتماع، وتعد رسالته التى تناول فيها الأسس الاجتماعية فى أطلس العليا خطوة مهمة بالنسبة إلى التطور الفكرى فى مجال الدراسات الشرقية، فقد اتبع فيها منهجًا واضحًا. وتوصل إلى نتائج ذات أثر فعال ليس على الدارسين والباحثين، ولكن على عامة الشعب، إذ بدأت أوروبا كلها تهتم بشئون العرب وحياتهم. وقد غادر بيرك المغرب متوجهًا إلى القاهرة فى شهر أغسطس من العام ١٩٢٥، ثم إلى لبنان، وفى العام ١٩٦٥ سافر إلى فرنسا حيث قام بتدريس التاريخ الاجتماعى للإسلام المعاصر زهاء ربع قرن من الزمان. وقد نجح جاك بيرك فى خلق جيل جديد يعنى بالدراسات الشرقية والمغربية والعربية والإسلامية، وقد واصل عمله فى الكتابة والسفر والمراسلة دون كلل أو ملل، فى الوقت نفسه الذى كان يقوم فيه بترجمة معانى القرآن.

١- ١٩- ظاهرة الغموض :

يُقال غمض للأمر الخفي والمعتاص. وقال جاك بيرك إنّ «العروبة هى الكيان، بل هى الرمز». فإنّ ما يضع العرب فى موضع الغموض هو الاختلاف بين ماضى العروبة المجيد وحاضرها المتكرر. واعترف جاك بيرك بأن لمحاولته منطقا غامضا. تصطاد الكلمة المعنى، من دون أن تتبين مبناه، فكأنها الصنارة التى يرمى بها الصياد فى المجهول ساعيا إلى «معنى» يأتيه من أعماق المجهول على سؤاله. آن الشعر الجديد يتسم في معظمه، على وجه الخصوص فى أروع نماذجه، بالغموض. وقرن جاك بيرك بين الإسلام والعلمانية، وهو الاقتران المعروف في مصر منذ فترة ليست بالقصيرة. ولبيان قوله استعاد جاك بيرك عبارة لويس ماسينيون التى تقول عن الإسلام انه يقرر : «الحكم الديني- العلماني». وهو المعنى نفسه الذى كان القرن التاسع عشر الميلادى الأوروبى قد بشَر به تحت عنوان «التقنية العلمية الخاصة»، و«اليوتوبيا السان-سيمونية» و«التجديد العلمى لشباب البشرية» و«الديانات التقنية أو العلمانية». وهو المعنى نفسه الذى كان اجناس جولدتسيهر[٢٢٣] قد أشار اليه من قبل [٢٢٤]. ولويس ماسينيون، كما هو معروف، صاحب الرسالة الرئيسية عن «آلام الحلاج» . وناقش لويس ماسينيون هذه الرسالة

الرئيسية، من جهة، والرسالة التكميلية عن «محاولة عن مصادر المعجم التقنى للصوفية العربية»، من جهة أخرى، فى العام ١٩٢٢ فى باريس فى فرنسا فى جامعة السوربون.

ومع أنّ لويس ماسينيون اعتبر الإسلام رفضا منتظما للتجسد المسيحي، واعتبر تجربة الحلاج صياغة إسلامية لشخصية المسيح، «فآلام الحلاج» هى الرسالة التى ترجم عبد الرحمن بدوى بعضا منها مع التعديلات والزيادات التى تفضل لويس ماسينيون فقدمها لبدوى بمناسبة ترجمة بدوى لدراسة لويس ماسينيون عن «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران» (٢٢٥)، و«دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة : حالة الحلاج، الشهيد الصوفى فى الإسلام» (٢٢٦)، باحثا آنذاك عن لب الحياة الروحية فى الإسلام كما عاشها سلمان الفارسى والحلاج وغيرهما من الصوفيين الذين كتبوا سورة التوتر الحى بعيدا من المعنى الظاهر للنص. ورسالة لويس ماسينيون التأسيسية هى الرسالة التى ترجم «على شريعتي» (٢٢٧) منها «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى ايران» إلى اللغة الفارسية.

وكان العقل العربى يبحث آنذاك عن المعنى الصوفى «الباطني» (٢٢٨) الشائك، الزاخر، المتناقض. وكان ذلك المعنى

الصوفي العربي، لدى عبد الرحمن بدوي، المعادل التراثي، لديه، لما سمَاه باسم «الفلسفة الوجودية» الغربية المعاصرة، من دون أن يفلح تماما في الجمع بين الصوفية العربية والوجودية الغربية، وقد صرح هو نفسه بذلك منذ الستينيات من القرن العشرين. وكان ذلك المعنى الصوفي العربي، لدى علي شريعتي، المعادل السياسي، لديه، لما سمَاه باسم «إسلام المستضعفين» المعاصر، من بعد تسمية ماكس فيبر [٢٢٩] (١٨٦٤-١٩٢٠) للماركسية باسم «إسلام الأزمنة الحديثة» [٢٣٠]. والجدير بالذكر أنّ علي شريعتي وإدوارد سعيد وهشام جعيط وغيرهم من نقاد الاستشراق قد تأثروا، بنحو أو آخر، بفرانتز فانون [٢٣١] . وكان ذلك المعنى الصوفي العربي، لدى جاك بيرك، المعادل الغربي، لديه، لما سمَاه باسم «رمز العروبة». وكان ذلك المعنى الصوفي العربي، لدى نصر حامد أبو زيد، المعادل الاجتماعي، لديه، لما سمَاه باسم «كلام ابن عربي»[٢٣٢].

فكل دين في محتواه رمز ينشيء أبعاداً لامتناهية من التفسير، قد تتناقض فيما بينها، وقد تتماثل، وقد تختلف، وقد تتقاطع، وقد تتوازى. والدين الذي يقدم نفسه بوصفه شرعا واضحا كامل الأجزاء صريحا في تفاصيله كافة قد حل للناس كل ما فيه من مضمون على مر الأجيال والأزمان،

هو دين كتب بنفسه حروف جموده الفكرى [٢٣٣]. فى مقابل ذلك، كلما تعددت التفاسير لهذا الرمز وبلغ التعدد، كان ذلك علامة من علامات التجدد. وقد ذكر الجرجانى أنّ البعض يتوهم وضع ألباب الألفاظ على المجاز وكأنها على الحقيقة، فيشوه المعنى. ولهذا دعا الراحل عبد الرحمن بدوي، فى مرحلتـه الأولى المبكرة، والمفكرة اليـمنيـة الراحلة، أبكار السقاف، فى كتابها الرائد عن «الحلاج أو صوت الضمير»، وعلى شريعتي، فى فكره ودوره فى نهوض الحركة الإسلامية الايرانية، ونصر حامد أبو زيد، وجاك بيرك ولويس ماسينيون وهنرى كوربان وباول كراوس، مع الفروق التفصيلية، التقنية، بينهم جميعا، إلى دراسة النزعات المتناقضة، بحثا عن ثراء روحى يتجاوز العقل الفلسفى الأرسطى المألوف.

١- ٢٠- دعوة القرآن للتفكير :

كان بحث جاك بيرك، من جهة أخرى، فى «السكساوا، بحوث حول البنى الاجتماعية للأطلس الأعلى الغربى»، قد مثل متن رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب - كلية الآداب جامعة باريس، صدرت بباريس فى صورة كتاب، عن دار المنشورات الجامعية ضمن سلسلة «مكتبة علم الاجتماع المعاصر» عام ١٩٤٥ . وقرر جاك بيرك أن العرب ما زالوا يحددون هويتهم بالنسبة للغرب، أى بعلاقتهم مع الغرب، وهى علاقة ذات

وجــهين، «تـآلف» Affinité و«نزاع» Altercation [٢٣٤].
ففى القرن الثانى الهجري، استوعب العرب الثقافة اليونانية بوجه خاص. ونهضت اليوم الثقافة العربية من عناصر مستمدة من المجتمعات بعد الصناعية. فأصبحت لا تعنى الخصوصية الاستقرار فى شكل موروث من أشكال الهوية، كما صارت لا تعنى الأصالة المحافظة إنما صارت الخصوصية والأصالة تعنيان الانطلاق نحو أسس أخرى. قرر جاك بيرك ما رآه يندرج تحت عنوان «من البلاغة إلى إعادات القراءة الجديد» فى مصر المعاصرة نفسها، أى البحث فى مصر عن إجابات على أسئلة الإنسان المعاصر[٢٣٥].

صارت مصر منذ دخلها العرب مركزا من مراكز الثقافة الإسلامية والعربية، وقامت بمهمتها فى النهوض بمختلف العلوم العربية والإسلامية، وفى المحافظة عليها حتى استطاعت مصر فى العصور الوسطى أن تتولى حمل لواء الثقافة العربية والإسلامية، وكانت تشاركها فى ذلك بلاد الشام التى كانت فى وحدة مع مصر. وكان جاك برك يقول إن مصر صارت منذ دخلتها الحداثة مركزا من مراكز التجديد الإسلامى والعربي، وقامت بمهمتها فى التجديد بمختلف العلوم العربية والإسلامية، وقد نجد فى عدة أعمال

معاصرة هذا البحث عن قيم الحداثة من الكتاب نفسه، وقد بحث عن قيم الحداثة، أى عن قيم العلم والعقل التاريخى والاشتراكية والرأسمالية، وغيرها من المذاهب السياسية الحديثة. وقد دار المؤتمر التاريخى الأول حول الحضارة العربية بين الأصالة والتجديد فى ١٠-١٦ مارس من العام ١٩٧٥ فى بيروت.

ثم أشار جاك بيرك إلى إعادة قراءة القرآن، التى خلت، من وجهة نظره، من المسلمات السابقة والأوليات المعدة سلفا إعدادا عقديا أو مذهبيا أو غير ذلك، وبحثت عن التوافق مع العصر. وهو لم يقصد تحليل النص إنما ابتغى التحليل المباشر له، من خلال مفهوم الذكر والذكرى، بالمعنى الحقيقى للكلمتين، لا بالمعنى المجازي. فالنص يقول : «واذكروا ما فيه». وقال أبو اسحق إنّ ذلك معناه «ادرسوا ما فيه». إنه نوع من التدبر أو تأمل النص. دبر الأمر وتدبره، أى نظر فى عاقبته، واستدبره : رأى فى عاقبته ما لم ير فى صدره؛ وعرف الأمر تدبرا أيّ بآخره. والتدبر فى النص هو التفكير فيه. إنّ القرآن ينعى على التقليد، ويحث على النظر والتفكير كما يظهر من كثير من آياته، لهذا، كان لابد للمسلمين من أن يمعنوا النظر فى القرآن نفسه من جميع نواحيه. وقد حدث فى آخر أيام الصحابة، ما سمى باسم «بدعة» القول بالقدر

على أيدى «معبد الجهنى» وآخرون [٢٣٦]. وكان ذلك «النظر فى النص» يتمثل فى العصــر الحديث، فى تفسير محمد عبده [٢٣٧] . وكان ذلك «التفكير فى النص» يتمثل، كذلك، فى بحث مصطفى محمود فى «القرآن، محاولة للفهم العصري». ومع حدود بحث مصطفى محمود فى «القرآن، محاولة للفهم العصري»، التى بيّن عاطف أحمد بعضا منها فى حينه فى كتابه عن «نقد الفهم العصرى للقرآن» [٢٣٨]، كان بحث مصطفى محمود فى «القرآن، محاولة للفهم العصري» تطويرا لمحاولة «حياة محمد» لمحمد حسين هيكل[٢٣٩]، و«على هامش السيرة» لطه حسين [٢٤٠]، و«كما تحدث القرآن» [٢٤١] لخالد محمد خالد، وموسوعة أحمد أمين عن ظهر الإسلام، وضحى الإسلام، وفجر الإسلام [٢٤٢]، و«عبقريات» عباس محمود العقاد الثماني؛ عبقرية محمد وعبقرية الصديق وعبقرية عمر وعبقرية الإمام على وعبقرية خالد وعبقرية المسيح وعبقرية أبو الأنبياء الخليل ابراهيم و«عبقرية جيتي» [٢٤٣]، وأمين الخولى [٢٤٤]، ومحمد أحمد خلف الله، وغيرهم، فى ميدان «التفكير فى النص».

وقد استن طه حسين سُنة إعادة قراءة القرآن فى محاضراته بكلية الآداب عندما قدَم للطلاب بعض النماذج وأخذ يعرضها على ميزان النقد الأدبى وأخذ يقول فيها

بالضعف والقوة وأخذ يقارن بين القرآن المنزَل فى مكة والقرآن المنزل فى المدينة ويفرق بينهما. وهذا كله ثابت فى محاضر جلسات مجلس النواب المصري، ١٩٢٩-١٩٣٠ . ونشر محمود المنجورى بعضا من هذه الفصول فى مجلة «الحديث» التى كانت تصدر فى حلب فى العام ،١٩٢٨ وكان طه حسين يستهدف من وراء ذلك، عدا تصوراته فى كتابه التاريخى «فى الشعر الجاهلي» (٢٤٥)، البحث فى ظاهرة أخرى فى الفكر المصرى الحديث.

وأثار كتاب «فى الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ مسألة تاريخية معروفة. هذه الضجة اتصلت بالمشاعر الدينية، من جهة، وبالصراع الحزبي، من جهة أخرى. وكانت نقطة الخلاف فيه أنه ألقى على طلبة الجامعة. والجامعة آنذاك حديثة العهد. لم يمض عليها أكثر من عامين منذ ضمتها الحكومة اليها. كما كان صدى كتاب «الخلافة وأصول الحكم» (٢٤٦) الذى أصدره على عبد الرازق لم يزل ماثلاً فى الأذهان. والكاتبان متصلان بحزب الأحرار الدستوريين وصحيفة «السياسة» التى كانت وقتها تجمع الكتّاب المجددين الذين يثيرون المعارك حول التجديد، ويصطدمون بعلماء الأزهر والكتاب المحافظين. لذلك قامت معركة فكرية كبرى حول الشعر الجاهلي، نشرت فصول فى الصحف

وصدرت مؤلفات في الرد على كتاب «في الشعر الجاهلي»، بأقلام محمد فريد وجدى (١٨٧٥-١٩٥٤) [٢٤٧]، أحد أساتذة محمد رجب البيومي، ومحمد لطفى جمعة، والأمير شكيب أرسلان (٢٤٨) (١٨٦٩-١٩٤٦)، ومحمد أحمد الغمراوى، ويوسف الدجوى، وعبد المتعال الصعيدى، ومحمد عبد المطلب، وعبد ربه مفتاح، ومصطفى صادق الرافعي[٢٤٩].

وكانت سنوات القاهرة بالنسبة إلى محمد رجب البيومى وسيلة للتعرف إلى أدباء كبار سمع عنهم، ومن أبرزهم محمد فريد وجدى ومحمد الخضر حسين، وأحمد حسن الزيات وأحمد أمين ومحمود تيمور. قال محمد فريد وجدى له : «الصامتون كثير. لقد كان الشيخ محمد بخيت المطيعى بعد اعتزاله الإفتاء الرسمي لبلوغ المعاس يتلقى الرسائل من شتى بلاد الإسلام فيجيب عنها على الفور، ويرسلها بالبريد ، خاصة بالمستفتى، وبعض الإجابات تصل إلى سبع صفحات فأكثر إذا أتيح لى أن أطلع على إحداها حين اختلف بعض العلماء في مسألة «التشريع»، واستند كاتب ما إلى فتوى الشيخ التى أرسلها إليه في خطاب خاص، وعرضها على ا ولو جمعت فتاوى الشيخ على مدى عشرين عاماً بعد المد ن لبلغت عدة أجزاء ! ولن يضيع ثوابها عند الله ! كان حديث الرجل يملأ نفسي. وأنا أذكره الآن حين أرى من يتخاصمون

على مكافأة جلسة رسمية لم يقولوا فيها شيئًا ولكنهم حضروا، فلابد من أن تملأ الاستمارات !!»

وقد جرى مجرى طه حسين كثيرون في مقدمتهم زكى مبارك في كتابه عن «النثر الفني»، حين بحث فى أوائل السور. فمن المعروف أن من أعوص المسائل التى يصادفها الباحث فى القرآن هو فهم معانى الحروف الواردة فى أوائل السور(٢٥٠). فهى من المتشابه، والمختار فيها أيضاً أنها من الأسرار. فلكل كتاب سر، وسر القرآن هو فواتح السور. وأخرج وقيل فى «كهيعص» : كاف هاد أمين عالم صادق. أخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة فى قوله كهيعص قال: يقول أنا الكبير أنا الهادى على أمين صادق. وأخرج عن محمد بن كعب في قوله طه قال: الطاء من ذى الطول. وأخرج عنه أيضاً فى قوله طسم قال: الطاء من ذى الطول والسين من القدوس والميم من الرحمن. وأخرج عن سعيد بن جبير فى قوله حم قال: حاء اشتقت من الرحمن وميم اشتقت من الرحيم. وأخرج عن محمد بن كعب فى قوله حم عسق قال: والحاء والميم من الرحمن والعين من العليم والسين من القدوس والقاف من القاهر. وأخرج عن مجاهد قال: فواتح السور كلها هجاء مقطوع. وأخرج عن سالم بن عبد الله قال ألم وحم ون ونحوها اسم الله مقطعة. وأخرج عن السدى قال: فواتح

السور أسماء من أسماء الرب جل جلاله فرقت في القرآن. وحكى الكرماني في قوله ق إنّه حرف من اسمه قادر وقاهر. وحكى غيره في قوله ن إنّه مفتاح اسمه تعالى نور وناصر. وهذه الأقوال كلها راجعة إلى قول واحد وهو أنها حروف مقطعة كل حرف منها مأخوذ من اسم من أسمائه تعالى والاكتفاء ببعض الكلمة معهود في العربية. قال الشاعر:

قلت لها قفي فقالت ق

أيّ وقفت. وقال

بالخير خيران وإن شرافاً   لا أريد الشر إلا أن تا

أراد: وإن شراً فشر وإلا أن تشاء. وقال:

ناداهم ألا الحموا ألا تا   قالوا جميعاص كلهم ألافا

أراد: ألا تركبون ألا اركبوا وهذا القول اختاره الزجاج. وقال العرب: تنطق بالحرف الواحد تدل على الكلمة التي هو منها. وقيل إنها الاسم الأعظم إلا أنا لا نعرف تأليفه منا كذا نقله ابن عطية. وأخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن مسعود قال: هو اسم الله الأعظم. وأخرج ابن أبي حاتم من طريق السدى أنه بلغه عن ابن عباس قال ألم وطسم وص وأشباهها قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله وهذا يصلح أن يكون قولاً ثالثاً: أى أنها برمتها أسماء الله ويصلح إن

يكون من القول الأول ومن الثاني. وعلى الأول مشى ابن عطية وغيره ويؤيده ما أخرجه ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع عن أبي نعيم القارى عن فاطمة بنت على بن أبى طالب أنها سمعت على بن أبى طالب يقول: يا كهيعص اغفر لي. وما أخرجه ابن أبى حاتم عن الربيع بن أنس فى قوله كهيعص قال: يا من يجير ولا يجار عليه. وأخرج عن أشهب قال: سألت مالك بن أنس أينبغى لأحد أن يتسمى باسم (يس) قال: ما أراه ينبغي لقول الله يس والقرآن الحكيم يقول هذا اسم تسميت به، وقيل هى أسماء للقرآن «كالفرقان» و«الذكر».

وقد رد محمد أحمد الغمراوى على محاولة زكى مبارك فى مجلة «الرسالة» سنة ١٩٤٤، آخذا على زكى مبارك أنه يبحث فى «الأصول». وقد ظلت هذه الظاهرة متصلة فى الفكر المصرى الحديث. فصدر كتاب «الذكر الحكيم» لكامل حسين وحقق شوقى ضيف «كتاب السبعة فى القراءات» لابن مجاهد، فضلا عن بحث بنت الشاطئ [٢٥١] فى «القرآن وقضايا الإنسان» [٢٥٢]، ومصطفى محمد الشكعة، أستاذ الأدب العربى والحضارة الإسلامية بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميدها السابق، والذى كان ضمن اللجنة التى تشكلت بأمر الإمام الراحل الشيخ جاد الحق على جاد الحق،

بقراره رقم ٢٠٤ لسنة ١٩٩٥، للنظر فى ترجمة جاك بيرك ودراسته. لذلك كله لا بد من إعادة قراءة تاريخ تفسير القرآن فى مصر الحديثة، لفهم التاريخ من جديد، ولفهم التفسير من زاوية أخرى، ولفهم القرآن من جهة مغايرة، ولفهم مصر(٢٥٣) نفسها من منظور آخر.

١- ٢١- الإسلام لقاء العصر-العصر لقاء الإسلام :

لم يكتب الباحثون المحدثون، من محمد حسين هيكل إلى الآن، تفسيرا بقدر ما خلفوا مشروع «البحث عن المنهج» في التفسير والتأويل (٢٥٤). لذلك قال محمد أركون بصراحة إن أحد ميادين تطبيق هذا المسار الذى اختاره هو دراسة القرآن. ولكنها دراسة بمثابة إعادة قراءة تستند على التجارب الثقافية التى صاغها الفكر الإسلامى على قاعدة القرآن فى المرحلة الكلاسية، وعلى تطبيق المسلمين الحالى للنص القرآنى فى المجتمعات الإسلامية المختلفة، فى آن واحد. وهو استعمال مغاير لما كان عند المفكرين القدامى. وبالطبع فإن المسلمين أحسوا أنهم يعيدون إحياء القول القرآني، فهم يعيشون بالقول القرآني، ولكن يغيب المسعى الثقافى المناسب. أنهم يعيشون القرآن بنحو مكثف، لأن القرآن يشغل وظيفة نفسية مهمة يقينية، ولكن من دون حياة قرآنية ثقافية، كما عاش الفقهاء والفلاسفة فى المرحلة الكلاسية من تطور تاريخ الإسلام. إن هذا ما سماه محمد أركون باسم «إعادة قراءة

القرآن» [٢٥٥]. وهى التسمية نفسها التى أوردها جاك بيرك. وذكر محمد أركون، من جهته، المهام العاجلة التى تقتضيها «إعادة قراءة القرآن»:

١ – إعادة كتابة تاريخ تكوين النص القرآنى بشكل جديد تماما، أى نقد الرواية المعتمدة للتكوين التى رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. ويقضى ذلك بالعودة إلى المخطوطات التاريخية الشيعية والخارجية والسنية. فنجتنب الحذف الدينى لطرف لقاء طرف آخر. المهم عندئذ هو تحقيق المخطوطات تحقيقا علميا.

٢ – دراسة مسألة إعادة قراءة هذه المخطوطات، ومحاولة البحث عن المخطوطات الأخرى كمخطوطات البحر الميت الحديثة، تمثيلا لا حصرا.

٣ – سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب.

٤ – دراسة الطابع المجازى للقرآن.

٥ – إعادة قراءة علامات النص القرآنى ولغته.

وهنا لا بد من طرح الأسئلة : إلى أى مدى مثلت إعادة قراءة القرآن قطيعة معرفية عن المنهجية الاستشراق ية السائدة ؟ إلى أى مدى أبقى الباحث فى أسلوبه فى إعادة قراءة القرآن، على صيغة معينة من صيغ الاستشراق ؟ ألا

يمثل قول عبد القاهر أن من عادة البعض ممن يتعاطوا التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على الحقيقة، فيفسدوا المعنى، جزءا لا ينفصل من الفكر الغربى المعاصر؟ كيف يستقيم عدم المسّ بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام مع فكرة إعادة قراءة القرآن؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن القطيعة الأفلاطونية الكلاسية المعروفة بين الواقع والمثال، بين الوحى والتاريخ ؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن المفهوم الإسلامى التكرارى الذى لا يزال يسود منذ نحو عشرة قرون؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن ذلك التراث من العقائد والممارسات والاستدلالات والمقالات المدرسية المتكررة؟ ألم تكن إعادة قراءة القرآن هى الفعل المؤسس للإسلام نفسه منذ البداية الأولى له ؟

كان النبى قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متمايزتين، حسب الرواية المعتمدة لطريقة تكوين سور القرآن فى مصحف. فى الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحملاً بمهمة عاجلة ونتج عن ذلك القرآن. وأما فى الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما يسمى بالحديث النبوى الذى ينطوى على تعاليم. عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة

للتوصيل والنقل دون أى تدخل شخصى. إنه فقط يتلفظ بكلام الله. وهو إذاً الناطق بالوحيّ فى اللغة العربية. كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة تلو الأخرى. فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ... واستمر هذا العمل عشرين عاماً. وكان طبيعياً، بعد وفاة النبى، أن تطرح مسألة جمع هذه السور فى كل متكامل. ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون فى الأمصار. فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف، وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبى بكر وزوجة النبى. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التى أحيط بها هذا التراث. وراح الخليفة الثالث عثمان [٢٥٦] يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التى أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا إلى التجميع عام ٦٥٦م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقى لكل كلام الله كما كان قد أوحى

إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها، مما أدى إلى امتناع أيّ تعديل ممكن لنص عثمان.

تلك هيّ رواية التراث. هذه هي الرواية التي تمثل الموقف الإسلامي العام اليوم. فالوحيّ كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان، أيّ خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي. هذه هي المقولة المعتمدة. فهذا الإجماع (٢٥٧) قوي لدرجة أن من يتصدى له فسوف يعرض نفسه لعقاب الجسم الاجتماعي بأسره. هنا تكمن المسألة: كيف تشتغل آلية مجتمع بأسره؟

وبالإمكان الإشارة إلى المشكلات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية لقاء الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكن هذه الحالة قد تحولت كما تعلمون إلى نوع من التسويغ. يمثل الإسلام في هذه الحالة نوعاً من «الملجأ» والملاذ للمجتمعات الإسلامية التي تريد أن تحتفظ بهويتها في مواجهة الغرب الحديث، الجبار تكنولوجيا وحضارياً. إذا ما فقد المسلمون ملجأً كهذا، فلن يعود هناك أي تحريض مثير لحماس الجماهير والجسم الاجتماعي ككل. لهذا السبب نجد المثقفين المسلمين يمارسون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض في هذه المسائل الحساسة التي يعتبرونها سابقة لأوانها.

إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية - نقدية كالتى نقوم بها تخلخل التضامن المجتمعي وتهزه، مما يؤدى إلى ردة فعل من قبل هذا المجتمع الذى سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع. هذه هى الحالة التى نعيشها اليوم. إنها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنها فى الوقت نفسه مفهومة. لكن ينبغى ألا يفهم من كل ما قاله محمد أركون من قبل أنه لم تقع أية معارضة داخلية فى الإسلام كتلك التى وقعت فى أوروبا منذ عصر النهضة. فالقرون الهجرية الأولى كانت قد شهدت معارضات، واحتجاجات، بلغت مسألة تكوين النص القرآني. وأمكن محمد أركون أن يضرب مثلاً على ذلك اثنين من القضاة اللذين أدانتهما السلطة العباسية فى القرن الرابع الهجرى لأنهما أعادا قراءة النص. وأشار محمد أركون أيضاً إلى الحركة الفلسفية النقدية، وإلى الحركات الموصوفة بالزندقة التى كانت السلطة المعتمدة تراقبها بحذر وتصفيها جسدياً إذا لزم الأمر، كما كانت تفعل الكنيسة المسيحية فى معارضيها فى الفترة نفسها. راحت حركات الاحتجاج هذه، بدءاً من القرن الثانى عشر الميلادي، تختنق وتضمحل تدريجياً فى أرض الإسلام، واختفت نهائياً فيما بعد، ولابد من تحليل أرضية المجتمعات الإسلامية، وبدأ التغير من القرن الثانى عشر الميلادي:

تحويل الخطوط التجارية والاقتصادية الكبرى عن منطقة الإسلام المتوسطى، وذلك بسبب الحروب [٢٥٨] الاستعمارية الغربية. ازدادت هذه الحالة خطورة فيما بعد. ظاهرة المغول والترك اللذان يمثلان إسلاماً بدوياً راح يضغط بشدة على إسلام مدنى وصل إلى حد الاستقراطية. عندئذ اهتزت سلطة الخليفة. هكذا استيقظ فجأة العالم الريفى البدوى الذى كان مستعبداً ومتجاهلاً، لكى يعود إلى قيمه العتيقة الحية دائماً والسابقة زمنياً على الإسلام. هكذا بدأت العودة من القرن الثانى عشر إلى الإسلام الريفى الذى لا يتيح المجال لطرح أية مسألة من هذا النوع. نهضت هذه المسألة منذ فترة قريبة. يعود ذلك إلى انتشار التعليم وذهاب آلاف الشباب إلى الجامعات. هؤلاء الشباب الذين يتعلمون ويبحثون ويطرحون الأسئلة ويواجهون جميع المسائل التى طرحت وعيشت فى القرون الهجرية الأربعة الأولى. لكنهم عندما يبحثون عن أجوبة حقيقية على تلك المسائل يصطدمون بفراغ نظرى شامل وعميق. ففى الواقع، لم ينجز أى شئ على هذا المستوى منذ القرن الثانى عشر الميلادى وحتى يومنا هذا. وعندما يريد مسلم معاصر أن يستفسر عن فكرة أو مسألة من هذا النوع فإنه مضطر إلى العودة إلى الكتب التى ألفت فى القرن الثامن الميلادى والقرن التاسع الميلادى [٢٥٩]. تلك

هى الحال السائدة الآن. وضمن هذه الظروف رأى محمد أركون ضرورة طرح المسائل الدينية الإسلامية كافة، ورأى ضرورة نقد مفهوم الحداثة قبل الشروع فى تجديد علوم الدين.

ومع الهجوم على طه حسين، منذ شكيب أرسلان فى مقال كتبه من روما(٢٦٠) تحت عنوان «التاريخ لا يكون بالافتراض ولا بالتحكم»، فى صحيفة «كوكب الشرق»، إلا أنّ هناك من دون أدنى شك، درجة محددة من الدرجات العقدية المعينة بداخل مشروع إعادة قراءة القرآن، وإن ارتدى مشروع «إعادة قراءة القرآن» زِيّ التجديد الديني، إذ تدل لفظة القراءة على الحفظ والجمع والضم لا على التدبر والتفكر والإدراك والفطنة (٢٦١). إنّ القراءة أقرب للذاكرة والملكة الحافظة منها للعقل والملكة المفكرة الواعية. القراءة إتباع وتقليد وتكرار واجترار وهذا ناتج عن منشأ كل منهما. قريت الماء في الحوض أقريه قرياً : جمعته فأنا قار والماء مقري. ولما كانت الناقة تلعب دوراً متميزاً فى معيشة بنى يعرب، فإن الناقة مثل لغوى دارج. وهناك كلمة من الجذر نفسه وهي كلمة القرء وجمعها قروء وقد وردت بـ القرآن : «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلّ لَهُنّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنّ يُؤْمِنّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنّ أَحَقّ بِرَدّهِنّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوَاْ إِصْلاَحاً وَلَهُنّ مِثْلُ الّذِي

عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (سورة البقرة، الآية ٢٢٨). قرأ جمهور الناس «قُرُوءٍ» على وزن فعول، اللام همزة. ويروى عن نافع «قرو» بكسر الواو وشدها من غير همز. وقرأ الحسن «قرء» بفتح القاف وسكون الزاء والتنوين. و«قُرُوَءٍ» جمع أقرؤ وأقراء، والواحد قرء بضم القاف، كما قال الأصمعي. وقال أبو زيد : «قرء» بفتح القاف، وكلاهما قال أقرأت المرأة إذا حاضت، فهي مقرئ. وأقرأت طهرت. وقال الأخفش: أقرأت المرأة إذا صارت صاحبة حيض، فإذا حاضت قلت: قرأت، بلا ألف. يقال: أقرأت المرأة حيضة أو حيضتين. والقرء: انقطاع الحيض. وقال بعضهم: ما بين الحيضتين وأقرأت حاجتك: دنت، عن الجوهري. وقال أبو عمرو بن العلاء: من العرب من يسمي الحيض قرءا، ومنهم من يسمى الطهر قرءا، ومنهم من يجمعهما جميعا، فيسمى الطهر مع الحيض قرءا، ذكره النحاس. واختلف العلماء فى الإقراء، فقال أهل الكوفة : هي الحيض، وهو قول عمر وعلي وابن مسعود وأبى موسى ومجاهد وقتادة والضحاك وعكرمة والسدي. وقال أهل الحجاز: هى الأطهار، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والزهرى وأبان بن عثمان والشافعي. فمن جعل القرء اسما للحيض سماه بذلك، لاجتماع الدم فى الرحم، ومن جعله اسما للطهر فلاجتماعه في البدن، والذى يحقق لك هذا

الأصل في القرء الوقت، يقال: هبت الريح لقرئها وقارئها أي لوقتها، قال الشاعر:

كرهت العقر عقر بني شليل إذا هبت لقارئها الرياح

فقيل للحيض: وقت، وللطهر وقت، لأنهما يرجعان لوقت معلوم، وقال الأعشى في «الأطهار»:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تسد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة عزا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

وقال آخر في الحيض:

يا رب ذي ضغن على فارض له قروء كقروء الحائض

يعني أنه طعنه فكان له دم كدم الحائض. وقال قوم: هو مأخوذ من قرء الماء في الحوض. وهو جمعه، ومنه القرآن لاجتماع المعاني. ويقال لاجتماع حروفه، ويقال: ما قرأت الناقة سلى قط، أي لم تجمع في جوفها، وقال عمرو بن كلثوم:

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

فكأن الرحم يجمع الدم وقت الحيض، والجسم يجمعه وقت الطهر. قال أبو عمر بن عبدالبر: قول من قال: إن القرء مأخوذ من قولهم: قريت الماء في الحوض ليس بشيء، لأن القرء مهموز وهذا غير مهموز. واسم ذلك الماء قِرى[٢٦٢]. وقيل: القرء، الخروج إما من طهر إلى حيض أو من حيض

إلى طهر، وعلى هذا فالقرء الانتقال من الطهر إلى الحيض، ولم يرَ الشافعي الخروج من الحيض إلى الطهر قرءا. وكان يلزم بحكم الاشتقاق أن يكون قرءا، ويكون معنى الآية: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء». أى ثلاثة أدوار أو ثلاثة انتقالات، والمطلقة متصفة بحالتين فقط، فتارة تنتقل من طهر إلى حيض، وتارة من حيض إلى طهر فيستقيم معنى الكلام، ودلالته على الطهر والحيض جميعا، فيصير الاسم مشتركا. ويقال: إذا ثبت أن القرء الانتقال فخروجها من طهر إلى حيض غير مراد بالآية أصلا، ولذلك لم يكن الطلاق فى الحيض طلاقا سنيا مأمورا به، وهو الطلاق للعدة، فإن الطلاق للعدة ما كان فى الطهر، وذلك يدل على كون القرء مأخوذا من الانتقال، فإذا كان الطلاق فى الطهر سنيا فتقدير الكلام: فعدتهن ثلاثة انتقالات، فأولها الانتقال من الطهر الذى وقع فيه الطلاق، والذى هو الانتقال من حيض إلى طهر لم يجعل قرءا، لأن اللغة لا تدل عليه، ولكن عرفنا بدليل آخر، إن الله تعالى لم يرد الانتقال من حيض إلى طهر، فإذا خرج أحدهما عن أن يكون مرادا بقى الآخر وهو الانتقال من الطهر إلى الحيض مرادا، فعلى هذا عدتها ثلاثة انتقالات، أولها الطهر، وعلى هذا يمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة إذا كان الطلاق فى حالة الطهر، ولا يكون ذلك حملا على المجاز بوجه ما. قال الكيا الطبري: وهذا نظر دقيق فى غاية الاتجاه

لمذهب الشافعي، ويمكن أن نذكر فى ذلك سرا لا يبعد فهمه من دقائق حكم الشريعة، وهو أن الانتقال من الطهر إلى الحيض إنما جعل قرءا لدلالته على براءة الرحم، فإن الحامل لا تحيض فى الغالب فبحيضها علم براءة رحمها. والانتقال من حيض إلى طهر بخلافه، فإن الحائض يجوز أن تحبل فى أعقاب حيضها، وإذا تمادى أمد الحمل وقوى الولد انقطع دمها، ولذلك تمتدح العرب بحمل نسائهم فى حالة الطهر، وقد مدحت عائشة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بقول الشاعر:

ومبرأ من كل غبَّر حيضة   وفساد مرضعة وداء مغْيَل

يعنى أن أمه لم تحمل به فى بقية حيضها. فهذا ما للعلماء وأهل اللسان فى تأويل القرء. وقالوا: قرأت المرأة إذا حاضت أو طهرت. وقرأت أيضا إذا حملت. واتفقوا على أن القرء الوقت، فإذا قلت: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة أوقات، صارت الآية مفسرة فى العدد محتملة فى المعدود، فوجب طلب البيان للمعدود من غيرها، فدليل ذلك الآية: «يَاأيها النَّبِيّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ من بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً» (سورة

الطلاق، الآية ١). ولا خلاف أنه يؤمر بالطلاق وقت الطهر فيجب أن يكون هو المعتبر فى العدة، فإنه قال: «فطلقوهن» يعنى وقتا تعتد به، ثم قال تعالى: «وأحصوا العدة». يريد ما تعتد به المطلقة وهو الطهر الذى تطلق فيه، وقال لعمر: «مرة فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق لها النساء». أخرجه مسلم وغيره. وهو نص فى أن زمن الطهر هو الذى يسمى عدة، وهو الذى تطلق فيه النساء. ولا خلاف أن من طلق فى حال الحيض لم تعتد بذلك الحيض، ومن طلق فى حال الطهر فإنها تعتد عند الجمهور بذلك الطهر، فكان ذلك أولى. قال أبو بكر بن عبد الرحمن: ما أدركنا أحدا من فقهائنا إلا يقول بقول عائشة فى «أن الأقراء هى الأطهار». فإذا طلق الرجل فى طهر لم يطأ فيه اعتدت بما بقى منه ولو ساعة ولو لحظة، ثم استقبلت طهرا ثانيا بعد حيضة، ثم ثالثا بعد حيضة ثانية، فإذا رأت الدم من الحيضة الثالثة حلت للأزواج وخرجت من العدة. فإن طلق مطلق فى طهر قد مس فيه لزمه الطلاق وقد أساء، واعتدت بما بقى من ذلك الطهر. وقال الزهرى فى امرأة طلقت فى بعض طهرها: إنها تعتد بثلاثة أطهار إلا بقية ذلك الطهر. قال أبو عمر: لا أعلم أحدا ممن قال: الأقراء الأطهار يقول هذا غير ابن شهاب الزهري، فإنه قال: تلغى الطهر الذى طلقت فيه ثم تعتد بثلاثة أطهار، لأن القرآن يقول

«ثلاثة قروء». وقال القرطبى فى تفسيره الآية : فعلى قوله لا تحل المطلقة حتى تدخل فى الحيضة الرابعة، وقول ابن القاسم ومالك وجمهور أصحابه والشافعى وعلماء المدينة: إن المطلقة إذا رأت أول نقطة من الحيضة الثالثة خرجت من العصمة، وهو مذهب زيد بن ثابت وعائشة وابن عمر، وبه قال أحمد بن حنبل (٢٦٣)، وإليه ذهب داود بن على وأصحابه. والحجة على الزهرى أن النبى صلى أذن فى طلاق الطاهر من غير جماع، ولم يقل أول الطهر ولا آخره. وقال أشهب: لا تنقطع العصمة والميراث حتى يتحقق أنه دم حيض، لئلا تكون دفعة دم من غير الحيض. احتج الكوفيون بقول الرسول لفاطمة بنت أبى حبيش حين شكت إليه الدم: «إنما ذلك عرق فانظرى فإذا أتى قرؤك فلا تصلى وإذا مر القرء فتطهرى ثم صلى من القرء إلى القرء». وتقول الآية : «وَاللائى يَئسْنَ مِنَ الْمحيضِ من نّسَائكُمْ إنِ ارْتَبْتُمْ فَعدتُهُنّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاّتِى لَمْ يَحضْنَ وَأُوْلاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنّ وَمَن يَتّقِ اللّهَ يَجْعَل لّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً» (سورة الطلاق، الآية ٤). فجعل المأيوس منه المحيض، فدل على أنه هو العدة، وجعل العوض منه هو الأشهر إذا كان معدوما. وقال عمر بحضرة الصحابة: «عدة الأمة حيضتان، نصف عدة الحرة، ولو قدرت على أن أجعلها حيضة ونصفا لفعلت»، ولم ينكر عليه أحد. فدلَ على أنه إجماع منهم، وهو قول عشرة من الصحابة منهم

الخلفاء الأربع، وحسبك ما قالوا! والآية: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» يدل على ذلك، لأن المعنى يتربصن ثلاثة أقراء، يريد كوامل، هذا لا يمكن أن يكون إلا على قولنا بأن الأقراء الحيض، لأن من يقول: إنه الطهر يجوز أن تعتد بطهرين وبعض آخر، لأنه إذا طلق حال الطهر اعتدت عنده ببقية ذلك الطهر قرءا. وعندنا تستأنف من أول الحيض حتى يصدق الاسم، فإذا طلق الرجل المرأة فى طهر لم يطأ فيه استقبلت حيضة ثم حيضة ثم حيضة، فإذا اغتسلت من الثالثة خرجت من العدة. وقال القرطبى أيضا إنّ هذا ترده الآية: «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ» (سورة الحاقة، الآية ٧)، فأثبت الهاء فى «وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ»، لأنّ اليوم مذكر وكذلك القرء، فدل على أنه المراد. ووافق أبو حنيفة القرطبى على أنها إذا طلقت حائضا أنها لا تعتد بالحيضة التى طلقت فيها ولا بالطهر الذى بعدها، وإنما تعتد بالحيض الذى بعد الطهر. وعند القرطبى تعتد بالطهر. وقد أجاز أهل اللغة أن يعبروا عن البعض باسم الجميع، كما فى الآية : «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَاْ أُوْلِي الأَلْبَابِ» (سورة البقرة، الآية١٩٧). والمراد به شهران وبعض الثالث، فكذلك الآية :

«ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ». وقال بعض من يقول بالحيض: إذا طهرت من الثالثة انقضت العدة بعد الغسل وبطلت الرجعة، قال سعيد بن جبير وطاوس وابن شبرمة والأوزاعي. وقال شريك: إذا فرطت المرأة فى الغسل عشرين سنة فلزوجها عليها الرجعة ما لم تغتسل. وروى عن إسحاق بن راهويه أنه قال: «إذا طعنت المرأة فى الحيضة الثالثة بانت وانقطعت رجعة الزوج. إلا أنها لا يحل لها أن تتزوج حتى تغتسل من حيضتها». وروى نحوه عن ابن عباس، وهو قول ضعيف بدليل الآية : «وَالّذِينَ يُتَوَفّوْنَ منكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبّصْنَ بِأَنْفُسِهِنّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجلَهُنّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (سورة البقرة، الآية٢٣٤). وأما ما ذكره الشافعى من أن نفس الانتقال من الطهر إلى الحيضة يسمى قرءا ففائدته تقصير العدة على المرأة، وذلك أنه إذا طلق المرأة فى آخر ساعة من طهرها فدخلت فى الحيضة عدته قرءا، وبنفس الانتقال من الطهر الثالث انقطعت العصمة وحلت. واجتمع الجمهور من العلماء على أن عدة الأمة التى تحيض من طلاق زوجها حيضتان. وروى عن ابن سيرين أنه قال: ما أرى عدة الأمة إلا كعدة الحرة، إلا أن تكون مضت فى ذلك سنة: فإن السُنة أحق أن تتبع. وقال الأصم عبدالرحمن بن كيسان وداود بن على وجماعة أهل الظاهر: إن الآيات فى عدة الطلاق والوفاة

بالأشـهر والأقـراء عـامـة فى حق الأمـة والحـرة، فـعـدة الحـرة والأمـة سـواء. واحـتـج الجـمـهـور بقوله عليه السـلام : «طلاق الأمـة تطليـقتـان وعـدتهـا حـيضـتـان». رواه ابن جريج عن عطاء عن مظاهر بن أسلم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة قـالت: قـال رسـول الله: «طـلاق الأمَـة تطليـقـتـان وقـرؤها حـيضـتـان». فـأضـاف إليـهـا الطـلاق والعدة جـمـيعـا، إلا أن مظاهر بن أسلم انفرد بهذا الحديث وهو ضعيف. وروى عن ابن عمر: أيهما رق نقص طلاقه، وقالت به فرقة من العلماء.

وكـانت كلمـة «إقـرأ أول كلمـة تلاهـا مـحـمـد من القـرآن، «فكان يأتى حـراء فيـتحدث فيه - وهو التعبد - الليـالى نوات العـدد ويتزود ثم يرجع إلى خديجـة، فتزود، لمثلها حتى فاجـأه الحق وهو فى غار حـراء، فجـاء الملك فقـال: إقرأ، قـال رسـول الله فقلت مـا أنا بقـارئ فـأخـذنى فـغطنى (٢٦٤) حـتى بلـغ منى الجـهـد ثم أرسلنى فـقـال: إقرأ فـقلت: مـا أن بقـارئ فـأخـذنى فـغطنى الثـالثـة حتى بلغ منى الجـهد ثم أرسـلنى فقـال: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» ، (سـورة العلق، الآية ١) حـتى بلـغ «عَلَّمَ الإنسـانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (سورة العلق، الآية ٥) فرجع بهـا ترجف بوادره حتى دخل على خديجة..« . سورة العلق أول ما نزل من القرآن، فى قول معظم المفسرين. نزل بها جبريل على النبى وهـو قـائم على حـراء، فـعلَّمـه خـمـس آيات من هذه

السورة. وقيل إن أول ما نزل «يَا أيها المُدّثّرُ» (سورة المدثر، الآية١). وقيل انّ فاتحة الكتاب هى أول ما نزل. وقال على بن أبى طالب: أول ما نزل من القرآن «قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ألاَّ تُشْرِكُواْ به شَيْئاً وَبالْوَالدَيْنِ إحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُمْ مّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإيَاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحشَ مَا ظَهَرَ منْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الّتِى حَرّمَ اللّهُ إلاّ بالحَقّ ذَلكُمْ وَصّاكُمْ به لَعَلّكُمْ تَعْقلُونَ» (سورة الأنعام، الآية ١٥١). وقالت عائشة أنّ أول ما بدئ به رسول اللّه (صلى الله عليه وسلم) الرؤيا الصادقة. فجاءه الملك. فقال: «اقْرَأْ باسْمِ ربّكَ الّذى خَلَقَ» (سورة العلق، الآية ١)، «خَلَقَ الإنسان منْ عَلَقٍ» (سورة العلق، الآية ٢) «اقْرَأْ وَرَبّكَ الأكْرَمُ» (سورة العلق، الآية ٣) «الّذى عَلّمَ بالْقَلَم» (سورة العلق، الآية ٤) «عَلّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ» (سورة العلق، الآية ٥) «كَلاّ إنّ الإنسان لَيَطْغَى» (سورة العلق، الآية ٦) «أن رّآهُ استَغْنَى» (سورة العلق، الآية ٧) «إنّ إلى رَبّكَ الرّجْعَى» (سورة العلق، الآية ٨) «أرَأيْتَ الّذى يَنْهَى» (سورة العلق، الآية ٩) «عَبْداً إذَا صَلّى» (سورة العلق، الآية ١٠) «أرأيْتَ إن كَانَ عَلَى الْهُدَى» (سورة العلق، الآية ١١) «أوْ أمَرَ بالتّقْوَى» (سورة العلق، الآية ١٢) «أرَأيْتَ إن كَذّبَ وَتَوَلّى» (سورة العلق، الآية ١٣) «ألَمْ يَعْلَم بأنّ اللّهَ يَرَى» (سورة العلق، الآية ١٤) «كَلاّ لَئِن لّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ» (سورة العلق، الآية ١٥)

«نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ» (سورة العلق، الآية ١٦) «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ» (سورة العلق، الآية ١٧) «سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ» (سورة العلق، الآية ١٨) «كَلاَّ لاَ تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب» (سورة العلق، الآية ١٩). وخرجه البخاري. وفى الصحيحين عن عائشة قالت إنَّ أول ما بدئ به رسول اللّه من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء، يتحدث فيه الليالى ذوات العدد، قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك؛ ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها؛ حتى فاجأه الحق وهو فى غار حراء، فجاءه الملك، فقال: «اقرأ»: فقال: «ما أنا بقارئ – قال – فأخذنى فغطني، حتى بلغ منى الجهد، ثم أرسلني». فقال: «أقرأ» فقلت: «ما أنا بقارئ. فأخذنى فغطنى الثالثة حتى بلغ منى الجهد، ثم أرسلني، فقال: «اقرأ باسم ربك الذى خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذى علَم بالقلم. علَم الإنسان ما لم يعلم» الحديث بكامله. وقال أبو رجاء العطاردي: وكان أبو موسى الأشعرى يطوف علينا فى هذا المسجد: مسجد البصرة، فيقعدنا حلقا، فيقرئنا القرآن؛ فكأنى انظر إليه بين ثوبين له أبيضين، وعنه أخذت هذه السورة: «اقرأ باسم ربك الذى خلق». وكانت أول سورة أنزلها اللّه على محمد. وروت عائشة رضى اللّه عنها أنها أول سورة أنزلت على رسول اللّه، ثم بعدها «ن والقلم»، ثم بعدها

«يأيها المدثر» ثم بعدها «والضحى» ذكره الماوردي. وعن الزهري: أول ما نزل سورة: «اقرأ باسم ربك – إلى الآية «ما لم يعلم»، فحزن رسول اللّه، وجعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جبريل فقال له: «إنك نبى اللّه»، فرجع إلى خديجة وقال: «دثرونى وصبوا على ماءً باردا» فنزلت الآية « يأيها الْمُدَّثِّرُ» (سورة المدثر: الآية ١). ومعنى «اقرأ باسم ربك» أيّ اقرأ ما أنزل إليك مِن القرآن مفتتحا باسم ربك، وهو أن تذكر التسمية فى ابتداء كل سورة. فمحل الباء من «باسم ربك» النصب على الحال. وقيل: الباء بمعنى على، أى اقرأ على اسم ربك. يقال: فعل كذا باسم اللّه، وعلى اسم اللّه. وعلى هذا فالمقروء محذوف، أى اقرأ القرآن، وافتتحه باسم اللّه. وقال قوم: اسم ربك هو القرآن، فهو يقول: «اقرأ باسم ربك» أى اسم ربك، والباء زائدة؛ كما فى الآية «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلآكِلِينَ» (سورة «المؤمنون»، الآية ٢٠)، وكما قال: سود المحاجر لا يقرأن بالسور، وأراد: لا يقرأن السور. وقيل إنّ معنى «اقرأ باسم ربك» أى اذكر اسمه. أمره أن يبتدئ القراءة باسم اللّه.

انتقل جاك بيرك إلى المغرب. وكان منهجه الدراسى فى العام الجامعى ١٩٧٦-١٩٧٧ بالكوليج دى فرانس بباريس بفرنسا، يدور حول المغرب والمدارات التاريخية لعلم اجتماع

المعرفة فى المغرب. وكان يحاضر يوم الجمعة الساعة السادسة الا الربع بالقاعة الثالثة بالكوليج. وذلك بدءا من يوم السابع عشر من شهر ديسمبر من عام ١٩٧٦ . وكان المخطط العام للمحاضرات يدور على النحو التالى :

الخطط العامة للمحاضرات :

١ - التاريخ البيئى والتفسير القرآنى لعبد العزيزالثعالبي، ١٨٧٤-١٩٤٤، وهو الزعيم التونسى الذى اعتبره الفرنسيون عدوهم الأول، وألف بعد خروجه من السجن تفسيرا سماه باسم «روح القرآن» نقله إلى الفرنسية وطبعه ونشره، وأحدث كتابه ضجة بين أبناء الجالية الفرنسية فى تونس.

٢ - الموسوعة المغربية فى القرن السابع عشر الميلادي.

٣ - العلوم الدينية فى «القانون».

٤ - العلوم الفلسفية فى «القانون».

٥ - صور المنطق المغربى فى «القانون».

٦ - رسالة الشيخ القيرواني.

٧ - العقيدة، الطبيعة، العقل فى «القانون»، وتحت العنوان العام «الفكر الإسلامى والاحتلال».

٨ - عودة إلى الأزمنة الحديثة فى الجزائر. والجدير بالذكر فى هذا السياق أن رئيس الجمهورية الجزائرية، عبد

العزيز بوتفليقة، قد افتتح في يوم ٢٥ من شهر يناير من العام ٢٠٠٤. بفرندا، ملحق المكتبة الوطنية بالحمى باسم جاك بيرك تكريما لذكراه وفى حضور زوجته ونجله، واحتوى الملحق على ٨٦٥ عنوانا لجاك بيرك وعلى نحو عشر مخطوطات لجاك بيرك أيضا.

٩ – حوارات حول الهجرة مزمور بن الشهيد.

١٠ – الالتجاء إلى الجمعيات السرية.

١١ – التاريخ والتصوف : كتاب «ذكرى الغافل وتنبيه الجاهل»، لعبد القادر الجزائري، ١٨٠٧–١٨٨٣م. هو الأمير عبد القادر ناصر الدين، ابن الأمير محيى الدين الجسيني. يتصل نسبه بالإمام الحسين. ولد في شهر مايو سنة ١٨٠٧ في قرية «القيطنة» التابعة لأيالة وهران في جزائر الغرب. وكان والده من أكابر العلماء العاملين، محترما لدى أعيان الجزائر، لبسط يده، وكرم أخلاقه ووداعته. وكانت سلسلة المحاضرات عن «مسائل الإسلام الجديدة»، تنعقد في تمام الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم السبت من كل أسبوع بدءا من يوم الحادى عشر من شهر ديسمبر من عام ١٩٧٦:

خطط المحاضرات العامة :

١ – مقترحات ومواجهات – أ– من الجهة الغربية.

٢ – مقترحات ومواجهات – ب– من الجهة العربية.

٣ - إعادة قراءة القرآن، وتحت العنوان العام «شرح الأزهر للإسلام».

٤ - قراءة فى مجلة الأزهر الشريف.

٥ - المهام التفسيرية.

٦ - استكشاف التراث والدفاع عنه.

٧ - التأثير فى التاريخ.

٨ - التكرير، التوافق، التجديد ؟

٩ - ما الإسلام؟، وتحت العنوان العام : المحاولات الثلاث:

١٠ - الإسلام والحركة الحرة.

١١ - الإسلام والوجود والديمومة.

١٢ - الإسلام و«التقدم» (٢٦٥) العلمي.

وكان يدير حلقات دراسية لإعداد الباحثين لشهادة مدرسة الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية ولرسائل الدكتوراه يوم الثلاثاء من الساعة العاشرة إلى الساعة الثانية عشرة ظهرا فى الكوليج دى فرانس بالقاعة المعروفة تحت رقم ٣ مكرر. وتخللت هذه الحلقات حوارات بينية من مختلف المجالات العلمية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية حول المجتمعات المسلمة. وكانت الحوارات مفتوحة للجمهور بدعوة

خاصة. وكانت السيدة جراندان مساعدته تحيط أغلب الباحثين بالمحبة وكانت تستقبلهم يومى الاثنين والأربعاء من الساعة العاشرة صباحا إلى الساعة الثانية عشرة ظهرا بمكتبها الكائن فى ٧١٩ بشارع راسباى بالدائرة السادسة بباريس بفرنسا. وفى العام الجامعى التالي، ١٩٧٧-١٩٧٨، كان منهج جاك بيرك يدور حول «مسائل الإسلام المعاصر الجديدة». وكانت المحاضرات يوم الجمعة الساعة الخامسة وخمس وأربعين دقيقة من بعد الظهر بالقاعة رقم ٣ . وبدأت المحاضرات يوم السادس من شهر يناير من عام ١٩٧٨ :

١ - الإسلام من الأمس إلى الغد.

٢ - قراءات جديدة فى سورة «البقرة».

٣ - شهادات حول الإسلام المعيش.

٤ - رؤى من الخارج.

٥ - النزعة الحيوية عند محمد إقبال الشاعر الفيلسوف الباكستاني-الهندي. قبس الشاعر من مذاهب المثاليين الغربيين والأخلاقيين، على وجه الخصوص، وقبس من عمانوئيل كانط وي. ج. فشته وهنرى برجسون ووليم جيمس، وغلب العمل على النظر[٢٦٦]. وقد بيّن محمد إقبال صلة المسلمين بفلسفة الغرب، من جهة، وحاجتهم إلى التصوف والمعرفة الروحية، من خلال استعادة تراث إيران، وتراث ابن

عربي، وتراث السهروردي، وتراث الإسماعيلية.

٦ - رحلة الاعتقاد (يتبع).

٧ - الإسلام وعلم الفلك.

وبدأت المحاضرات يوم السابع من شهر يناير عام ١٩٧٨ الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم السبت بالقاعة رقم ٣ :

١ - حضور القرآن : مقاربات البنية.

٢ - القراءات الجديدة : سورة «النور» : «سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (١).

٣ - شهادات عن الإسلام المعيش (يتبع).

٤ - رؤى الإسلام من داخل : الإسلام الهندي، عامةً.

٥ - رحلة الاعتقاد.

٦ - الإسلام وقيادة المجتمع.

ولم تكن المحاضرات ذلك العام تتضمن إلاّ ١٢ محاضرة. ومن ثم درس جاك بيرك الموضوعات نفسها بشكل متتابع يومى الجمعة والسبت.

١ -٢٢- مسألة المحكم والمتشابه :

انتقل جاك بيرك من علم الاجتماع إلى التفكير فى مشروع إعادة قراءة القرآن منذ عقد السبعينيات من القرن

العشرين. ويقول جاك بيرك من دون مواربة ومن دون أى نوع من أنواع الادعـاء الزائف، إنه لم يكتب إلاّ «مـحـاولة». والمحـاولة، كـمـا هـو مـعـروف، هى نوع أدبى لا يخلو من غموض. ويختلف الغموض عند الباحث الحديث عنه عند الباحثين القدامى. بعبارة أخرى، تنهض المسألة الجوهرية على النحو التالى : هل المحكم هو الأكثر الأصالة فى الوحى؟

أنّ أسلوبه فى الرمز يحول كل شيء إلى علامة على شيء آخر، من دون أن يدخل هذا الشيء الآخر فى معنى مقبول أو مفهوم أو متفق عليه من قبل. ولذلك فهو يخلق لنفسه رموزه الذاتية التى تظل بعيدة من الفهم المحدود الذى اعتاد أن يربط الرمز بمعناه القديم المتوارث. على أن هذا كله ليس هو السبب الوحيد فى غموض «محاولة» جاك بيرك. إنه يستمد بحثه الغامض من الغموض «الأصلي» الذى يستقر فى صميم «النص» كما ورد فى الآية ٧ من سورة آل عمران : «هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ». وخرج مسلم عن عائشة قالت: تلا رسول الله (ﷺ) «هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مّحْكَمَاتٌ هُنّ أُمّ الْكتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمّا الّذينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ منْهُ ابْتغَاءَ الْفتْنَة وَابْتغَاءَ تَأْويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلاّ اللّهُ وَالرّاسخُونَ فى الْعلْم يَقُولُونَ آمَنّا به كُلّ مّنْ عند رَبّنَا وَمَا يَذّكّرُ إلاّ أُوْلُواْ الألْبَاب» قالت إنّ رسول الله قال إنه : «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم». وعن أبى غالب قال: كنت أمشى مع أبى أمامة وهو على حمار له، حتى إذا انتهى إلى درج مسجد دمشق فإذا رؤوس منصوبة؛ فقال: ما هذه الرؤوس؟ قيل: هذه رؤوس خوارج يجاء بهم من العراق فقال أبو أمامة: كلاب النار كلاب النار كلاب النار شر قتلى تحت ظل السماء، طوبى لمن قتلهم وقتلوه - يقولها ثلاثا - ثم بكى فقلت: ما يبكيك يا أبا أمامة؟ قال: رحمة لهم، «إنهم كانوا من أهل الإسلام فخرجوا منه؛ ثم قرأ «هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات «مّحْكَمَاتٌ». ثم قرأ «وَلاَ تَكُونُواْ كَالّذينَ تَفَرّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ من بَعْد مَا جَآءَهُمُ الْبَيّنَاتُ وَأُوْلَـٰئكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظيمٌ» (سورة آل عمران، الآية ١٠٥). فقلت: يا أبا أمامة، هم هؤلاء؟ قال نعم. قلت: أشيء تقوله برأيك أم شيء سمعته من رسول الله ؟ فقال: إنى إذاً لجريء إنى إذاً لجريء! بل سمعته من رسول الله غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث ولا أربع ولا خمس ولا ست ولا سبع، ووضع أصبعيه فى أذنيه، قال: وإلا فصُمّتا - قالها ثلاثا. ثم قال: سمعت رسول الله يقول: «تفرقت بنو

إســرائيل على إحـدى وســبـعين فـرقـة، واحـدة في الجنة، وسـائرهـم في النار ولتـزيدن عليـهم هذه الأمـة واحدةً، واحـدةٌ في الجنة وسـائرهـم في النـار». واخـتلف العلمـاء في «المُحْكَمَاتُ» والمتشابهات على أقوال عـديدة؛ فقال جـابر بن عبدالله، وهو مـقتضى قول الشعبى وسفيان الثورى وغيرهما: «المُحْكَمَاتُ من آيِّ القرآن ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره والمتشـابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما اسـتأثر الله بعلمـه دون خلقه، قال بعضـهم: وذلك مـثل وقت قيام السـاعة، وخـروج يأجـوج ومـأجوج والدجال وعيسى، ونحـو الحـروف المقطعة فى أوائل السـور». وقال القرطبى فى تفسيره الآية إنّ هذا أحـسن مـا قـيل فى المتـشـابه. وقـد قـدمنا فى أوائل سـورة البقـرة عن الربيع بن خـيثم «أن الله تعالى أنزل هذا القرآن فـاستأثر منه بعلم مـا شاء.» وقال أبو عثمان: المحكم فـاتحـة الكتاب التى لا تجزئ الصلاة إلا بها. وقال مـحمد بن الفـضل: ســورة الإخلاص، لأنه ليس فـيهـا إلا التـوحيد فقط. وقـد يكون القرآن كـله مـحكمـا، لما ورد في الآية : «الَر كِتَابٌ أُحْكِـمَتْ آيَاتُهُ ثُمّ فُصلّتْ مِن لّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (سـورة هود، الآية ١).

وقد يكون القرآن كله متشابها، نتيجة ورود الآية : «اللّهُ نَزّلَ أَحْسَنَ الحْدِيثِ كِتَاباً مّتَشَابِهاً مّثَانِيَ تَقْشَعِرّ مِنْهُ جُلُودُ الّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبّهُمْ ثُمّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللّهِ ذَلِكَ

هُدَى اللّه يَهْدِى بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (سورة الزمر، الآية٢٣). فإن الآية : «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ»، تعنى أنّ الكتاب نظمت «آياتُه» ورصفت وأنه حق من عند الله. ومعنى «كتابا متشابها»، أى يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً. وإنما المتشابه فى هذه الآية من باب الاحتمال والاشتباه، نتيجة ورود الآية : «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَاءَ اللّهُ لَمُهْتَدُونَ» (سورة البقرة، الآية٧٠)، أيّ التبس علينا، أى يحتمل أنواعاً كثيرة من البقر. والمراد بالمحكم ما يقابل ذلك، وهو ما لا التباس فيه ولا يحتمل إلا وجهاً ونهاية واحدة. وقد يحتمل المتشابه وجوها، ثم إذا ردت الوجوه إلى وجه واحد وأبطل الباقى صار المتشابه محكما. فالمحكم أصل ترد إليه الفروع. والمتشابه هو الفرع. وقال ابن عباس انّ «المُحْكَمَاتُ» هو الآية فى سورة «الأنعام» : «قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرّمَ رَبّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُوَاْ أَوْلاَدَكُمْ مّنْ إمْلاَقٍ نّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النّفْسَ الّتِى حَرّمَ اللّهُ إِلاّ بِالْحَقّ ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الأنعام، الآية١٥١)، إلى ثلاث آيات، والآية فى بنى إسرائيل : «وَقَضَىَ رَبّكَ أَلاّ تَعْبُدُوَاْ إِلاّ إِيّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمّا يَبْلُغَنّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لّهُمَآ أُفّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا

وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً» (سورة الإسراء، الآية ٢٣). وذلك مثال ضربه النص فى «الْمُحْكَمَاتُ». وقال ابن عباس إنّ «الْمُحْكَمَاتُ ناسخه وحرامه وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات المنسوخات ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به». وقال ابن مسعود وغيره إنّ «الْمُحْكَمَاتُ الناسخات، والمتشابهات المنسوخات« . وقاله قتادة والربيع والضحاك. وقال محمد بن جعفر بن الزبير إنّ الْمُحْكَمَاتُ هى التى فيها حجة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، وليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه. والمتشابهات لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد. بعبارة أخرى، تقوم المحكمات بنفسها لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو «وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ» (سورة الإخلاص، الآية٤)، «وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى» (سورة طه، الآية ٨٢). والمتشابهات نحو «قُلْ يَعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىَ أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (سورة الزمر، الآية ٥٣)، يرجع فيه إلى الآية : «وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى» (سورة طه، الآية ٨٢)، وإلى الآية: «إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً» (سورة النساء، الآية ٤٨).

فالمحكَم اسم مفعول من أحْكِم، والإحكام هو الإتقان. ولا شك فى أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد، إنما يكون واضح المعنى لوضوح مفردات كلماته ولإتقان تركيبها. ومتى اختل أحد الأمرين جاء التشابه والإشكال. وللمتشابه وجوه، والذي يتعلق به الحكم ما اختلف فيه العلماء، أيّ الآيتين نسخت الأخرى، كقول على وابن عباس فى الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد أقصى الأجلين. فكان عمر وزيد بن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون وضع الحمل ويقولون: «سورة النساء القصرى نسخت أربعة أشهر وعشرا». وكان على وابن عباس يقولان لم تنسخ. وكاختلافهم فى الوصية للوارث هل نسخت أم لم تنسخ. وكتعارض الآيتين أيهما أولى أن تقدم إذا لم يعرف النسخ ولم توجد شرائطه؛ كما فى الآية : «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُمْ مّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنّ فَآتُوهُنّ أُجُورَهُنّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً» (سورة النساء، الآية ٢٤)، يقتضى الجمع بين الأقارب من ملك اليمين، بينما تمنع الآية : «حُرّمَتْ

عَلَيْكُمْ أُمّهَاتُكُمْ وبنَاتُكُمْ وأَخوَاتُكُمْ وعَمّاتُكُمْ وخالاتُكُمْ وبَنَاتُ الأخِ وبنَاتُ الأُخْتِ وأُمّهَاتُكُمُ اللاّتِى أَرْضَعْنَكُمْ وأَخَوَاتُكُم مّنَ الرّضَاعَةِ وأُمّهَاتُ نسَائِكُمْ وربَائِبُكُمُ اللاّتِى فِى حُجُورِكُمْ مّن نّسَائِكُمُ اللاّتِى دَخَلْتُمْ بِهِنّ فَإِن لّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُمْ بِهِنّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الاخْتَيْنِ إَلاّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رّحِيمًا» (سورة النساء، الآية ٢٣)، ذلك. ومنه تعارض الأخبار النبوية وتعارض الأقيسة.

فذلك التعارض هو أساس المتشابه. وليس من المتشابه أن تقرأ الآية بقراءتين. ويكون الاسم محتملا أو مجملا يحتاج إلى تفسير، لأن الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم أو جميعه. والقراءتان كالآيتين يجب العمل بموجبهما جميعا، كما قرئ: «يَا أيها الّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصّلاة فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطّهّرُواْ وَإِن كُنتُم مّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مّنْكُمْ مّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمّمُواْ صَعِيداً طَيّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهّرَكُمْ وَلِيُتِمّ نِعْمَتَهُ

عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة المائدة، الآية ٦)، بالفتح والكسر. وروى البخارى عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إنى أجد فى القرآن أشياء تختلف علي. قال: ما هو؟ قال : «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون، الآية ١٠١)، وقال: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة الصافات، الآية ٢٧)، وقال : «يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ الرَّسُولَ لَوْ تسوى بِهِمُ الأَرْضُ وَلاَ يَكْتُمُونَ اللّهَ حَدِيثاً» (سورة النساء، الآية ٤٢)، وقال: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَن قَالُواْ وَاللّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام، الآية ٢٣)، فقد كتموا فى هذه الآية. وفى سورة «النازعات» : «أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا» (٢٧) «رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا» (٢٨) «وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا» (٢٩) «وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (٣٠)، فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض. ثم قال فى سورة « فصلت»: «قُلْ أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِى خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (٩)، «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» (١٠)، «ثُمَّ اسْتَوَى إِلى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ

ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (١١)، فذكر فى هذا خلق الأرض قبل خلق السماء. وقال: «وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ من بَيْتِه مُهَاجِراً إِلى اللَّه وَرَسُولِه ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة النساء، الآية١٠٠)، «بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً» (سورة النساء، الآية ١٥٨). «مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (سورة النساء، الآية١٣٤)، فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس شارحا ذلك «الاختلاف» : «فلا أنساب بينهم» فى النفخة الأولى، ثم ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله، فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون، ثم فى النفخة الآخرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون. وأما الآية: «ما كنا مشركين» «ولا يكتمون الله حديثا» فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، وقال المشركون: تعالوا نقول: لم نكن مشركين؛ فختم الله على أفواههم فتنطق جوارحهم بأعمالهم؛ فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثا، وعنده يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين. وخلق

الله الأرض فى يومين، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات فى يومين، ثم دحا الأرض أى بسطها فأخرج منها الماء والمرعى، وخلق فيها الجبال والأشجار والآكام وما بينها فى يومين آخرين؛ فذلك الآية : «والأرض بعد ذلك دحاها». فخلقت الأرض وما فيها فى أربعة أيام، وخلقت السماء فى يومين. والآية : «وكان الله غفورا رحيما» يعنى نفسه ذلك، أى لم يزل ولا يزال كذلك؛ فإن الله لم يرد شيئا إلا أصاب به الذى أراد. ويحك فلا يختلف عليك القرآن؛ فإن كلاً من عند الله.

وفى عبارة «وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» لم تصرف «أُخَرُ»، لأنها عدلت عن الألف واللام، لأنّ أصلها أن تكون صفة بالألف واللام كالكبر والصغر؛ فلما عدلت عن مجرى الألف واللام منعت الصرف. أبو عبيد: لم يصرِفوها لأن واحدها لا ينصرف فى معرفة ولا نكرة. وأنكر ذلك المبرد وقال: يجب على هذا ألا ينصرف غضاب وعطاش. الكسائي: لم تنصرف لأنها صفة. وأنكره المبرد أيضا وقال: إن لبداً وحطماً صفتان وهما منصرفان. ولا يجوز أن تكون أخر معدولة عن الألف واللام، لأنها لو كانت معدولة عن الألف واللام لكان معرفة، ألا

ترى أن سَحَرَ معرفة فى جميع الأقاويل لما كانت معدولة عن السحر، وأمسِ فى قول من قال: ذهب أمس معدولا عن الأمس؛ فلو كان أخر معدولا أيضا عن الألف واللام لكان معرفة.

الآية : «فأما الذين فى قلوبهم زيغ» الذين رفع بالابتداء، والخبر «فيتبعون ما تشابه منه». والزيغ الميل؛ ومنه زاغت الشمس، وزاغت الأبصار. ويقال: زاغ يزيغ زيغا إذا ترك القصد. الآية : «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» قال أبو العباس: متبعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه ويجمعوه طلبا للتشكيك في القرآن وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون فى القرآن؛ أو طلبا لاعتقاد ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما فى الكتاب والسُنة مما ظاهره الجسمية حتى اعتقدوا أن البارئ تعالى جسم مجسم وصورة مصورة ذات وجه وعين ويد وجنب ورجل وأصبع، تعالى الله عن ذلك؛ أو يتبعوه على جهة إبداء تأويلاتها وإيضاح معانيها. وقد عرف أن مذهب السلف ترك التعرض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون أمروها كما جاءت. وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها

على ما يصح حمله في اللسان عليها من غير قطع بتعيين مجمل منها. وقد كان الأئمة من السلف يعاقبون من يسأل عن تفسير الحروف المسائل في القرآن، لأن السائل إن كان يبغى بسؤاله تخليد البدعة وإثارة الفتنة فهو حقيق بالنكير وأعظم التعزير، وإن لم يكن ذلك مقصده فقد استحق العتب بما اجترم من الذنب. والآية : «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ» يقال: إن جماعة من اليهود منهم حيي بن أحطب دخلوا على رسول الله. وقالوا: بلغنا أنه نزل عليك «آلم» فإن كنت صادقا في مقالتك فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف في حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فنزل «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ». والتأويل يكون بمعنى التفسير، كتأويل هذه الكلمة على كذا. ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه. واشتقاقه من آل الأمر إلى كذا يؤول إليه، أي صار. وأولته تأويلا أي صيرته. وهو إبداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه. فالتفسير بيان اللفظ، كما في الآية «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (سورة البقرة، الآية٢)، أيّ أنّ ذلك الْكِتَابُ لاَ شك. وأصله من الفسر وهو البيان. يقال: فسرت الشيء (مخففا) أفسره (بالكسر) فسرا. والتأويل بيان

المعنى، كقوله لا شك فيه عند المؤمنين، أو لأنه حق فى نفسه فلا يقبل نفسه الشك وإنما الشك وصف الشاك. وكقول ابن عباس فى الجد أبا، لأنه تأول «يا بنى آدم».

ورأى فخر الدين الرازى (٢٦٧)، مع إنه أشعري، أنه لو كان القرآن «محكما»، بوجه مطلق، لطابق مذهبا واحدا. وذلك ما ينفر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله وعن النظر فيه. ولولا المتشابهات لما استعان الدارس فيه «بدليل العقل»، ولما تخلص من التقليد، عدا أن طباع العامة تعجز عن إدراك الحقائق خالصة أو عارية، فيخاطب النص العامة بألفاظ دالة على ما يناسب «ما يتوهمونه ويتخيلونه». وأفسحت الآيات المتشابهة، كذلك، المجال «للناظرين، خصوصا ودعوة الدين إلى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط.» (٢٦٨) وقال الجاحظ إنه فى كثير من الحق «مشتبهات لا تستبان الاّ بعد النظر والتأمل. وهناك يختل الشيطان أهل الغفلة، وذلك انه لا يجد سبيلا إلى اختداعهم عن الأمر الظاهر. فلم أدع من تلك المواضع الخفية موضعا إلا أقمت لك بإزاء كل شبهة دليلا ومع كل خفى من الحق حجة ظاهرة، تستنبط بها غوامض البرهان وتستبين بها

دفائن الصواب، وتستشف بها سرائر القلوب، فتأتى ما تأتى عن بينة وتدع ما تدع عن خبرة، ولا يكون بك وحشة إلى معرفة كثيرة مما يغيب عنك إذا عرفت العلل والأسباب، حتى كأنك مشاهد لضمير كل امرىء، لمعرفتك بطبعه وما ركب عليه وعوارض الأمور الداخلة عليه.» [٢٦٩] وهذا القول بالرأى جعل ابن القيم يقول عن تفاسير المعتزلة، إنها «زبالة الأذهان».

وأعاد جاك بيرك نشر المحاولة نفسها فى صورة محاضرات شفوية تحت العنوان نفسه «إعادة قراءة القرآن» [٢٧٠]. وقد نشر كاتب هذه السطور نصه المترجم، كما أسلفت من قبل، فى مجلة «القاهرة». وأعاد نشره فى كتيب مستقل بنفسه تحت عنوان « إعادة قراءة القرآن» [٢٧١] . وتختلف ترجمة كاتب هذه السطور لدراسة جاك بيرك، كما أسلفت من قبل، عن ترجمة اللجنة العلمية، وعن غيرها من الملخصات العربية الأخرى التى صدرت فى بعض الأقطار العربية الصديقة، اختلافا نوعيا.

ولابد من التذكير بأنه لم يكن جاك بيرك اسما مجهولا تماما فى نصف القرن الأخير من تاريخ الثقافة العربية

المعاصرة. فقد كان الكاتب المسرحي السوري سعد الله ونوس، يرسل من باريس إلى مجلة «المعرفة» السورية المعروفة، تحت عنوان «رسائل المعرفة»، كلامه عن «جاك بيرك والفكر العربي» منذ عقد الستينيات من القرن العشرين [٢٧٢]. كان سعد الله ونوس ينقل قول جاك بيرك إنّ المثقف العربي يدرك إدراكا أولياً أن الأشياء عصية على عزلها. وذلك لأنه تلقى هزة التاريخ الحديث مرة واحدة ومن خارج، من دون أن يهتز على امتداد ثلاثة أو أربعة قرون كما اضطرب الغرب من قبل. لأنه حساس تجاه نفسه، لتمزقه بين أوروبا - حوض البحر الأبيض المتوسط- وأفريقيا وآسيا. ويريد أن يستعيد وحدته الضائعة وأن يقترن بالعالم الحديث. معنى ذلك أن يمتلك نفسه من جديد وأن يدخل عناصر مادية واقتصادية واجتماعية وسياسية ضمن هذا الامتلاك الضروري. ولكن المثقف العربي، وقد أحس هذه العلاقات المتبادلة بشكل عنيف ودموي بعض الأحيان، يستشعر إزاءها هزة غريزية. إنه يتيقن من فداحتها في الوقت الذي يتعرف اليها. «ولربما كان ذلك لأنه يريد أن يراها وأن يرى نفسه معًا». كانت عبارة جاك بيرك هذه، حسبما كان يروي سعد

الله ونوس من مقدمة جاك بيرك لكتاب «مختارات من الأدب العربي المعاصر-الرواية والقصة»، تدوى فى رأسه حين دخل إلى مكتبه فى الكوليج دى فرانس : «كنت أبصر فيها قلق عدد من الأجيال حكمت بأن تكون تجربة «الاتصال» و«الغربة» وأن تكون معًا القبول والرفض لزلزالها الداخلى المنبثق من تبدل مجرى التاريخ». ومنذ دهشة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى [٢٧٣] ، وحسن العطار[٢٧٤]، وحتى آخر تجاربنا الفكرية والأدبية لم يلتئم بعد «التمزق الأوروبي-الأفريقي-الآسيوي»، بين أهمية الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة والامتناع عن مخالفة «نص الشريعة المحمدية»، على حد تعبير الطهطاوى [٢٧٥]، وإن كان «التمزق» قد ازداد وعينا به، ورهفت معاناتنا له. هذا البحث القلق العميق يمتد وراء على مساحات من حضارة تامة ساكنة، وأمامًا على آفاق من حضارات تتحرك بقسوة، وفيما حولنا ثمة هذا الصدام اليومي بين مختلف المتناقضات ما هو مباشر منها وما هو مموه. من هنا يتخذ البحث طابعه الدرامي، ومن هنا ينبع عناء وتوتر العربى عامة ومثقفيه خاصة». فعقب جاك بيرك قائلا : « نعم كل كاتب يجب أن يكون ملتزمًا ، بشرط أن يكون

هذا الالتزام عميقًا مناسبًا لرسالة الأدب والفكر. ومن الملحوظ أن الالتزام يشمل الفكر والأدب العربيين قاطبة، وإنّى لأرى فى ذلك خيرًا عظيمًا. غير أن فى كل ظاهرة من ظواهر الجماعة أو الفرد جدالاً ؛ أو بتعبير أوضح، خليطًا من الصفات الإيجابية والسلبية. لا يغلب بعضها على نظيره إلا باعتماد البحث العميق والتحليل الدقيق. إذن سعى المجتمعات الحالية لا يتجاوب غالبًا وانفعال العواطف والحدس، بل يلزمنا بوسائل متزايدة تأملاً وتعمقًا».

وعلى سؤال سعد الله ونوس : ما هو فى رأيك الالتزام المناسب لرسالة الأدب والفكر؟ أجاب : «رسالة المفكر أن يصل ويوصل. يصل بنفسه إلى حقائق محورية لمجتمعه، ويوصل مواطنيه إلى القيم المناسبة لتلك الحقائق. حتى إنه فى نظرى يجوز القول إن الأدب اتصال وتوسل بين الحقائق والقيم، لأنّ الخصائص الأدبية مثل الجمال الصورى، والدقة فى الأسلوب من أصح الجسور بين ذاتية المجتمع وشعور المواطنين. وبهذا المعنى فإننى لا أشارك من يريد أن يلتزم الكاتب أو المفكر مباشرة بالتيارات الغالبة، فليس ذلك الا انتهازًا لا التزامًا» . وقد يكون هنالك توافق بين الكاتب

والتـيـارات السـائدة. غـيـر أن من واجب المفكر أن يوفق بمراجعة تلك التيارات مع الحقائق المحورية. وبتعبير آخر، قلَما ما يكون مثل هذا الاتفاق. وأضاف : من واجب العرب أن يطبقوا على أحوالهم لا مواقف الكاتب الفرنسي الأشهر جون بول سارتر بنفسها، بل المناهج الفكرية، والاندفاعة القيمية التي تشاركهم مع تقدم العالم». وكان له ملاحظة عن الترجمات التي تنشر فكر هذا الفيلسوف وغيره من الكتاب الأجانب. فهي غالباً لا تستجيب لمقتضيات العلم الدقيق، كما لا تستجيب لحاجة القراء العرب. «إنّي أقدر التوكيد على أنّ أحداً ممن اقتصروا على قراءة جون بول سارتر مترجماً لم يفهم فكره بشكل جيد. ولذا، فإني أتمنى ملافاة لهذا النقص، أن تنهض هيئات فكرية مثل الجامعات أو الكليات أو الجامعة العربية، أو قسم خاص من الجامعة العربية بمعالجة هذا الموضوع». وعن أزمة الثقافة العربية، قال : «أنا لست أديباً، وإنما أنا باحث اجتماعي، ولعلني أسرف في حقوق البحث والتحليل. لكن، مع ذلك، أستطيع أن أقول من خلال دراساتي في الأدب العربي قديمه وحديثه، أنّ تطوره مرهون بخلاصه من بعض تناقضاته. التضاد الأول، يكمن بين أسلوب التأليف

الحالى المعاصر، وأغلبه مستورد من الخارج، وبين المضمون والإلهام اللذين لا يصدران إلا عن ألباب المجتمع أو من روحه الوطنية. من هنا ينبع تناقض ثان بين التجدد والأصالة يشمل الآن جوانب الحياة عند العرب كافة وسواها. فهل نتجدد بشرط أن نخرج من أنفسنا، أم ننزوى فى ذاتيتنا ونتجنب العالم. ما هى وسيلة الخلاص؟ هذا مجال بحوثى الآن، وهى تتطلب استعمال أساليب علمية عديدة لا أظن أنها تنجح إلا بتعاون مع المفكرين والكتاب العرب».

وأضاف جاك بيرك أنّ «الاتجاهات التى يتجه إليها الباحث هى التالية : انسان العصر لن يكون عاطفيًا إلا استناداً إلى ذاتيته، ولن يكون ذاتيًا إلا اشارة إلى عالميته. وما من تناقض بين العالمية والذاتية أن نظرنا إليهما نظرة عميقة. إنّ ما يستخلص من الحضارة الغربية لا يجب أن يقتصر على أدوات مادية ووصفات، بل أن يمتد إلى القيم الخلقية والفكرية لهذه الحضارة. بيد أنك حين تصل إلى تلك القيم تتحقق من أنها ليست غربية، بل إنسانية. وعندئذ تتلاءم العروبة والعالمية فى اكتساب تلك القيم. ومثل آخر.. لو تعمقت فى بحثى وتحليلى للتراث العربى روحيًا كان أو جماليًا

نتحقق من أن أركان هذا التراث مشتركة للجميع. فليس الإلهام إلى عالٍ، وليست الأغاني الشعرية خاصة فترة معينة أو جيل معين من أجيال ومن فترات الإنسان ، بل إنها تنبع من نفس الوادى الذى انبثقت منه سائر التمدنات. وأنا أصر على أصالة الثقافة. على خاصيتها الذاتية. واستنكر الرأى القائل بأن التمدن الحالي، ويقصدون به التمدين الصناعي، ينفى الحضارات الأخرى. فشخصية الحضارات المختلفة لا تتكون باختلاف العناصر، إنما بنمط تنسيقها فى وحدات مشخصة. وأقول إنّ كل شخصية ثقافية تقدر أن تبقى هى بشرط ألا تبقى على ما هي. نعم تقدر أن ترتفع بعبقريتها ونمطها الخاص إلى درجات التطبيق التاريخى ؛ فتختلف لا جوهراً، بل طوراً. وتستطيع أن تستكمل نفسها بوصولها إلى مستوى التمدن الصناعي العالى، ولكن من دون أن تتنازل عن ذاتيتها».

ولم يشك جاك بيرك قطعى أنّ الأمة العربية تنمو وتتطور بشكل يبعث على التفاؤل. إنّ المقارنة بين مشكلات الإنسان العربى منذ منتصف القرن السابق تقريبًا ومشكلاته الراهنة تؤكد إلى أيّ حد نمت المسألة وتعقدت، وبالتالى إلى أيّ حدّ

بلغ تقدمه التاريخي. وهنالك مناقشات تغذى فى عالم الأدب العربى عداء حاداً. إذا بينت أن الخلافات تزداد خطورة بالتضادات، الخاصة بهذه الشعوب، بين قيم اللغة ومقتضيات الحياة الراهنة التى يسودها الميل إلى الأجنبى والنفور منه معًا، تصل إذاً إلى واحدة من الخصائص الأكثر حيوية لأزمة الثقافة العربية المعاصرة. جمد المثقفون العرب المعاصرون تراثهم بتعظيمه. ووسعوا الهوة بين الغرب والشرق. وأسهم صراع الإمبريالية والاستقلال، الذى طبع حياتهم، فى توعيتهم. ولكن فيما يبدو أخذوا إلى حد بعيد بلعبة العصر. ومهمتهم الكبرى هى أن يعملوا على النفاذ بشعبهم إلى التاريخ العالمي.. إنّ الاستجابة للتحدى وتنشيط التبادل والتوعية وتنمية وسائل الاتصال، ذلك وحده الذى يجعل الاضطلاع بمثل هذه المهمة ممكنًا، كما أن خطة كهذه، هى وحدها التى تطور اللغة.

١-٢٣- تفسير محمد رجب البيومي :

أما محمد رجب البيومي، صاحب الرد على محاولة جاك بيرك، فحين تحدث عن نفسه، عاد إلى الماضى البعيد منذ كان طفلا يتأمل مظاهر الوجود فى دهشة معينة (٢٧٦)، وقد

احتفظ بصفة الاندهاش هذه إلى الآن. فأثار السؤال أمام نفسه : «هل أستطيع أن أكون ذاكرًا لهذه الأصداء البعيدة بحيث لا أتزيد أو أقتضب؟ إن الإنسان ليتحدث عن الأمس القريب فلا يستطيع أن يسجل أحداثه على وجه التحديد، فكيف بالماضى البعيد؟ ثم إلى أى مدى يقف زمان التكوين وفى كل لحظة يضيف المرء إلى كيانه ما لم يحط علمًا به من قبل ؛ أفيمتد التكوين إذاً إلى نهاية الحياة، أم أن هناك اصطلاحًا عرفيًا بأن التكوين هو ما يؤسس اللبنات القوية فى الدور الأول من المنزل، إذا قدر للمنزل أن يرتفع إلى عدة أدوار؟ خير لى أن أسترسل مع ذكرياتى دون تحديد، فإذا تحدثت عن اليوم فهو ثمرة الأمس، والبذرة تأتى بالثمرة، وإذاً فلا انفصال».

نشأ محمد رجب البيومى في«الكفر الجديد»، أى فى احدى القرى الصغيرة بمحافظة الدقهلية بالدلتا. كان كل شيء فيها يعبق بأريج الإيمان. فالمسجد هو المكان الجامع. وشيخ المسجد صاحب القدوة والامتثال. والمناسبات الدينية كالهجرة والمولد والإسراء ورمضان ترسل البسمات المضيئة فى الوجوه الراضية. كانت القرية مغرس الفضيلة والتراحم

إذ لا تباع فيها الفاكهة والخضراوات والألبان، بل تهدى إهداءً لكل طالب، والفتاة هى بيضة الخدر لا يستطيع أحد أقربائها أن يبادلها الحديث فى الطريق، أما الآن فقد تغيرت أحوال القرية والمدينة على السواء. فى ذلك الزمن البعيد، وهو فى سن الخامسة، كان يفطن إلى صرير الباب قبيل الفجر، فيعلم أن والده قد تأهب للذهاب للمسجد، ويبصر والدته تقوم فتتوضأ وتصلى، فيقول لها: أريد أن أصنع ما تصنعين فتقول: كلا، أنت ولد فاذهب مع أبيك» . ويروى محمد رجب البيومي: «ولا أنسى فرحتى حين وجدت المسجد أهلاً، والصغار مثلى يصحبون آباءهم، وصوت القرآن يرتل فى خشوع، فإذا انتهت الصلاة رجع والدى مع نفر من أصحابه ليجلسوا فى فرجة المنزل يتحدثون حتى مشرق الصبح، ولم أنس أيضًا أن والدى اصطحب ذات صباح شيخًا مهيبًا، أخذ يخاطبه فى إجلال - وحين جاء إلى المنزل لم يجلس معه فى الفناء، بل اصطحبه إلى حجرة الضيوف، هكذا كانت تسمى، ولم أفهم سر هذا الاحتفاء، فقلت لوالدتى من القادم؟ فقالت فى فرحة، واعظ المركز يا بنى؟ وكان الرجل مهيبًا بلحيته البيضاء، وعمامته العالية، ومسبحته التى لا ينقطع دورها بين

أصابعه، وقفطانه اللامع، وما فوق القفطان من جبة وعباءة وشال !! وعلمت بعد حين أنه سيقضى بين متنازعين ويصدر الحكم فيقع موقع القبول دون خلاف، إذ هو القاضى العرفى بالريف الذى يعلو صوته على قضاء المحكمة نفسها، وتم الصلح عن تراض فتعانق الخصوم، ورأى أبى حيرتى فيما أرى وأسمع. فقال لى، ستدخل الأزهر إن شاء الله يا بنى.»

كان الأزهر لعهد جيل محمد رجب البيومى لا يقبل أن تكون سن الطالب أقل من اثنتى عشرة سنة ليتمكن من حفظ القرآن الكريم قبل الالتحاق، وقد حفظه فى سن العاشرة، وبقت سنتان حفظ فيهما متون العلم فى الفقه والنحو والتجويد، مع ديوان حافظ ابراهيم الذى اختاره أبوه مع قصائد من كتاب جواهر الأدب. فالتحق بمعهد دمياط الديني. وكان المعهد حينئذ يضم النخبة المختارة من الأساتذة إذ لم يزد عدد المعاهد فى مصر على سبعة فقط. وإذا كانت مدة الدراسة بالقسم الابتدائى أربع سنوات فقد كانت كافية لإتقان مواد الفقه والنحو والصرف والسيرة النبوية والتاريخ. وكانت المجلات الدينية والأدبية ذائعة بين الطلاب ويقرأونها من طريق التبادل. فى المرحلة الابتدائية أرسل محمد رجب

البيومى تعليقًا أدبيًا لمجلة الرسالة [٢٧٧] على مقال لأستاذ كبير، فنشره أحمد حسن الزيات رئيس تحرير المجلة آنذاك دون إبطاء بالعدد الصادر فى ٢٢ يناير سنة ١٩٤٠، وكان للتعليق المتواضع دوى بالمعهد الدينى. ثم انتقل من دمياط إلى المعهد الثانوى بالزقازيق. فرأى المجال أفسح، لأن طلاب القسم الثانوى إذ ذاك كانوا أدباء كتابًا وشعراء وخطباء، ولهم فى الجمعيات الدينية وأندية الأحزاب السياسية صولات أسبوعية تستدعى الانتباه. لم يشأ محمد رجب البيومى أن يشارك فى حركة التأليف من السبيل المألوفة، بل رأى أن يراسل الصحف بما ينظم، فإذا سهل النشر فهى شهادة له وإذا صعب فعليه أن يسعى مجداً. وقد سهل الله أمر النشر دون توقع، فقد كنت قرأت كتابًا قيمًا تحت عنوان «محمد المثل الكامل» لمحمد أحمد جاد المولى بك من كبار رجال التربية والتعليم فوجده يفى بما قاله له محمد فريد وجدى [٢٧٨] مؤلف دائرة المعارف والمفكر والفيلسوف والباحث. ثم بادر بإرسال مقالة أخرى لمجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية. ونشرها صالح عشماوى الله فور وصولها. مضت أيام الزقازيق، وذهب إلى القاهرة طالبًا بكلية اللغة العربية، ووافق

ذلك انتماءه إلى مجلتيّ الرسالة والثقافة كاتبًا وشاعراً، والمجلتان، -والرسالة بالذات - مهوى طلاب الأزهر. فانتشر له بالكلية ذكر حميد. ويذكر أن أستاذه أحمد شفيع السيد أستاذ الأدب المعاصر بالكلية كان يكلفه بأن يعد بعض الدروس ويلقيها على زملائه. كما أن عميد الكلية فى بعض سنواتها كان ابراهيم الجيبالى، وهو عضو هيئة كبار العلماء، وكان يتولى تحرير باب التفسير بمجلة الأزهر تسع سنوات. ويروى محمد رجب البيومى : «وقد كتب لى والدى ذات يوم أنه سيحضر إلى القاهرة فى موعد حدده، وعليَّ أن أكون فى استقباله بباب الحديد، فرأيت أن أذهب للأستاذ معتذراً عن التأخير، وكان مجلسه ساعتئذ عامراً بالأساتذة فتطلع إليَّ، وسألنى أن أجلس لأعرب له قول الفرزدق:

«وكل رفيقى كل رحل وإن هما   تعاطى القنا قوماً هما أخوان»

وكان من حظه أن يحيط بالبيت من قبل، فابتسم وقال : «يا سيدى سأعرب البيت كما تود، ولكنى سأسألك بدورى عن قائله، وعن مناسبته وعن أحد الأئمة الذى أخطأ فى إعرابه من كبار النحاة». فأشرق وجه الشيخ، كأنه يستمع إلى بشرى سعيدة، وقال : «الله أكبر يا بنى، ما دمت تعرف أن

ابن هشام قد أخطأ في إعرابه في كتاب «المُغني» فأنت على علم به. أما القائل وأما المناسبة فأنا لا أعرفهما». وكان الشيخ محمد الطنطاوى أستاذ النحو بين السامعين فقال للشيخ : «إن الطالب من كتّاب مجلة الرسالة. فنهض الرجل من مكانه محييًا وقال : «اذهب كما شئت دون اعتذار». كما لاقاه أحد الأساتذة، وقال له إن الشيخ الجيالي يرغب أن أزوره في منزله في أي يوم أريد، بعد صلاة العشاء. فقال : «ومن أنا، حتى أشغل الرجل الكبير بلقائي؟ » فقال : «هوالذي طلب فلا تبطيء ». وقد سعد بما سمع، وسارع إلى لقاء الرجل، فرآه يجلس على السجادة بأرض الحجرة وكان قد فرغ من صلاة العشاء فدعاه إلى الجلوس معه، وكأنهما في مسجد، ودار حديث رقيق سجله في بعض مقالاته، وأهم ما به، حديثه عن زيارته للهند مبعوثًا على رأس بعثة أزهرية لاستطلاع حالة المنبوذين، وزيارته أكثر من خمسين مدرسة وجمعية هناك، واستقبال البعثة الأزهرية بأسمى مظاهر الترحيب. وقد عقد لقاءات مع «القائد الأعظم» محمد على جناح [٢٧٩] مؤسس باكستان والشاعر الفيلسوف محمد إقبال. حدثه عن تحامل الانجليز على المسلمين وانتصارهم

للهنادكة وتقديمهم عليهم فى أرقى الوظائف وقد حدثه عن غاندى ونهرو بأشياء لم يكن يعلم عنها شيئًا. واسترسله فى الحديث عن المسلمين بالهند أنفس ما سمع، ولم تكن الباكستان حينئذ قد خرجت إلى الوجود، ولكنها أصبحت كيانًا مستقلاً بعد رحلة البعثة الأزهرية بسنوات.

كانت سنوات القاهرة بالنسبة إلى محمد رجب البيومى وسيلة للتعرف إلى أدباء كبار سمع عنهم، ومن أبرزهم محمد فريد وجدى ومحمد الخضر حسين، وأحمد حسن الزيات وأحمد أمين ومحمود تيمور. كان محمد فريد وجدى معنيا بكفاح ما سمى باسم المذهب المادي، فقد تابعهم بمقالاته تحت عنوان «على أطلال المذهب المادي». واختاره الأزهر فى آخر حياته، مديرا لمجلته ورئيسا لتحريرها. وأما محمد الخضر حسين الذى أصبح شيخ الأزهر فيما بعد، فقد تشبع بمقالاته وبحوثه العلمية قبل أن يراه. ومن طرائفه معه أنه توجه مرة إلى مقر جمعية الهداية الإسلامية، وكان رئيسًا لها فوجد معه شيخًا وقورًا، عرف أنه الشيخ عبد القادر المغربى [٢٨٠] مجدد اللغة، ونائب رئيس المجمع العلمى بدمشق [٢٨١]، وتلميذ السيد جمال الدين الأفغانى [٢٨٢].

واستمع محمد رجب البيومى إذاً إلى العالمين الكبيرين يتناقشان فى التفسير. ومجالس الزيات بالرسالة لا تنسى. فقد كانت ندوات حافلة بأئمة من أهل الفضل فى العالم العربى، وبها عرف عروبية ساطع الحصرى ومحمد إسعاف النشاشيبى وعلى الطنطاوى وروفائيل بطى، ومحمد البشير الابراهيمى من كبار المفكرين فى العالم العربى. أما أحمد أمين فمن ذكرياته معه أنه كتب بحثًا عن جرجى زيدان، ودفع به إلى مجلة الثقافة. وانتظر قرابة شهر فلم ينشر، فتوجه للسؤال عنه فأسعدنى أن يكون أحمد أمين بإدارة المجلة فسأله فى خشية، فأشرق الابتسام على وجهه، وقال له: أنا احتفظ بالمقال حتى تأتى لتزيد فيه سطرين، فأنت وازنت بين مسلك الشيخ الخضرى فى التأليف التاريخى، ومسلك جرجى زيدان، فقضيت بأن مسلك صاحب الهلال أعم وأوسع دائرة من مسلك الشيخ الخضرى، حيث تحدث زيدان عن سائر نواحى التمدن الحضارى فى الإسلام، واقتصر الخضرى على القليل، وكان عليك أن تضيف إلى قولك أن الخضرى كان مقيداً بمنهج دراسى مقرر على طلبة مدرسة القضاء فليس له أن يتسع أما زيدان فيكتب كما يشاء دون أن يتقيد بمنهج

دراسى كالخضرى وفى استطاعته أن يجارى زيدان فيما انتحاه. بقى حديث عن محمود تيمور، وقد كان البادىء بمراسلته تفضلاً، لأنه نشر بمجلة الكتاب (٢٨٣) بحثاً تاريخياً عن والده أحمد تيمور، إذ كان محب الدين الخطيب دائم الحديث عن جهود أحمد تيمور الصادقة فى خدمة الإسلام والتراث العربى. واندفع إلى كتابة هذا الفصل عنه. ثم قال فى نفسه، أما الكتابة الدائمة فسهلة، وأما النشر والكسب فقد أجاب عنهما أبو العلاء المعرى حين قال :

«فيا دارها بالحزن إن فرارها قريب، ولكن دون ذلك أهوال».

كما اتصل بزكى مبارك (٢٨٤)، وكان فى آخر مراحل حياته الحرجة، هذه المرحلة التى آثر فيها الصراحة. فقد كان يكتب مقالات «الحديث ذو شجون» فى «البلاغ» على نحو غير المعهود فى أحاديث مجلة الرسالة إذ كان الزيات يحذف من شطحاته مالا يليق، أما البلاغ فقد اتسعت أنهاره لمهاجمة أدباء كبار. فى هذه الآونة كثر تردد البيومى على مجلس زكى مبارك فى صحيفة البلاغ، وقد طلب منه أن يعرفه بشاعر

القطرين والأقطار العربية خليل مطران [٢٨٥] رائد تحرير الشعر العربى من قيوده فى العصر الحديث، إذ لا يجد السبيل إلى لقائه مع أنه مولع بفنه، وقد حفظ أكثر ديوانه عن هوى شديد. وكان الشاعر فى أخريات أيامه ينزل بأحد مستشفيات حلوان ليرد عينا من عيون الماء بها، قيل إنها تعوق انتشار الداء، فاستجاب زكى مبارك لرجائه وصحبه لزيارة الشاعر، وقد دهش حين وجده كما قال بشار:

«إنّ فى بردى جسماً ناحلا   لو توكأت عليه لا نهدم»

على أنه سُرَّ كثيراً حين عَلِم أنّ أزهرياً ناشئًا مثله يحفظ ديوانه، ويجعله شاعره المفضل، وقد طلب أن يسمعه بعض ما نظم، فقرأ قصيدة ظنها ستحوز قبوله إذ كانت مما نشرته مجلة الرسالة «، ولكن الرجل الصادق قال له بإخلاص: » أنت تملك النول الجيد، وعليك أن تبحث عن النسيج الممتاز، فالشاعر لا يعبر عن العواطف العامة قدر ما يلتفت إلى الخوافى الكامنة فى مطاوى الأحاسيس.» وحين شاهد وجومه، قال : «لا بأس، أنت مثل الكثيرين من المشهورين، وأريدك أن تكون سباقًا مرفرفًا على هؤلاء !»

هوامش الفصل الأول :

١- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، ترجمة : د. وائل غالي، مجلة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد سبتمبر، عام ١٩٩٥ . آن عبارة «إعادة قراءة القرآن» هو متن العنوان الذي كان قد اختاره كاتب هذه السطور لنصه المترجم «لدراسة محاولة تفسيرية قرآنية - عندما كنت أعيد قراءة القرآن لجاك بيرك»، تلك المحاولة الملحقة بترجمته الفرنسية للقرآن الكريم (باريس، دار سندباد، ١٩٩٠) ؛ أنظر فيما يتعلق باتساق مشروع جاك بيرك مع هموم القراءة بعامة، ومشكلات إعادة القراءة في الفكر المصري المعاصر وفي البحث النظري العربي الحديث، بخاصة : «قراءة جديدة لعصر النهضة»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية، السنة٣، العدد ٣١-٣٢، نيسان-ابريل-أيار-مايو ١٩٨٧، عدد مزدوج؛ على حرب، «الممنوع والممتنع»، «نقد الذات المفكرة»، «النص والحقيقة»، III، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥، ص ٥٣ : استراتيجيات القراءة؛ عبد الهادي عبد الرحمن، «سلطة النص»، «قراءات في توظيف النص الديني»، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣ ؛ د. نصر حامد ابو زيد، «نقد الخطاب الديني»، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢، ص ١٠٧ ؛ د. نصر حامد ابو زيد، «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»، «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٠، ١٩٩٠، ص ٥٤-١٠٩؛ د. محمد عابد الجابري، «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، ط٢ مزيدة ومنقحة، الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ١٩٨٢ ؛ على حرب، «مداخلات»، «مباحث نقدية حول أعمال :محمد عابد

الجابرى، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالى، سعيد بنسعيد، بيروت-لبنان، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٥ص٧-١٢٦؛ عبد الوهاب حمودة، «القراءات واللهجات»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨؛ د. سعيد اللاوندى، «إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم»، القاهرة، مركز الحضارة العربية؛ نصف الدنيا تفتح ملف ترجمات القرآن الكريم، ٢، مجلة نصف الدنيا، السنة ١٢ العدد ٥٨٧، ١٣ مايو ٢٠٠١؛ عبد الحميد م. أحمد، «المواجهة بين الأزهر والحركات العصرية فى مصر من زمن محمد عبده حتي اليوم»، رسالة دكتوراه، جامعة هامبورج، ١٩٦٣ .

٢- د. محمد رجب البيومي يرد علي جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، القاهرة، الهلال ، العدد ٨٨٥ ، الخامس من شهر ديسمبر، عام ،١٩٩٩ جاك بيرك وجون-بول شارنيه (اشراف وتحرير) ، «الأضداد في الثقافة العربية»، باريس، دار نشر انتروبو، ١٩٦٧ .

٣- مفهوم تكرار القراءة.

٤- د. أحمد علم الدين الجندى، «اللهجات العربية فى التراث»، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨، القسم الأول فى النظامين الصوتى والصرفى، الباب الثانى : مصادر اللهجات، ص ١٠٣-٢٣١ .

٥- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق د. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ١٠؛ أ. ولفنسون (أبو ذويب) ، «تاريخ اللغات السامية»، بيروت- لبنان، دار القلم، ط١، ١٩٨٠، ص ١٦١ .

٦- ٣٧١-٤٤٤هـ.

٧- الداوُدِيّ، «طبقات المفسرين»، ج١، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرةَ، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٧٣-٣٧٦ .

٨- الداني، «التيسير في القراءات السبع، سلسلة» النشريات الإسلامية، ٢، لجنة المستشرقين الألمان، استنابول، مطبعة الدولة، ١٩٣٠؛ ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر، ج١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١، ٢٠٠٢، ص٥٥ .

٩- الداني ، «المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط»، في سلسلة «النشريات الإسلامية»، ٣ (لجنة المستشرقين الألمانية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢ .

١٠- الداوُدِيّ، «طبقات المفسرين»، ج٢، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٥٩-٦١, علي بنشر كتاب ابن الجزري، «غاية النهاية في طبقات القراء» (٣ج)، ج. برجشتراسر وأوتو برتزل، طبع لأول مرة بنفقة الناشر ومكتبة الخانجي بمصر (١٩٣٢م).

١١- الفارسي، «الحجة في علل القراءات السبع» (٣ أجزاء). و حققه علي النجدي ناصف، عبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، وراجعه محمد علي النجار، القاهرة، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠ .

١٢- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، . حققه شوقي ضيف، ط٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨ .

١٣- ابن جني، «المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها» (ج١). وحقق «المحتسب»، على النجدى ناصف، صاحب البحث المعروف عن «كتاب» سيبويه، وعبد الحليم النجار، مترجم

كتاب «العربية : دراسات في اللغة واللهجات والأساليب» (١٩٥١)-كان صدر في ألمانيا في العام ١٩٥٠، وفي فرنسا في العام ١٩٥٥- ليوهان فوك (1974-1894) Johann Fuck، و«مذاهب المفسرين» لجولدسيهر و«تاريخ الأدب العربي» لكارل بروكلمان (1956-1868) Carl Brockelmann، وعبد الفتاح اسماعيل شلبي، صاحب «الإمالة في القراءات واللهجات العربية»، والبحث المستفيض عن أبى على الفارسى (القاهرة، المجلس الأعلي للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامى، ١٩٦٦). وكتاب بن جلى جزء من حركة علمية علي امتداد التاريخ درست القراءات الشاذة ككتاب معانى القرآن لأبى على محمد بن المستنير قطرب (ت ٢٠٦ هـ)، وكتاب معانى القرآن لأبى زكريا الفراء (٢٠٧ هـ)، وكتاب معانى القرآن للزجاج (ت٣١١ هـ)، و«اللوامح» لأبى الفضل الرازى (ت ٤٥٤ هـ)، وكتاب المبهج لسبط الخياط البغدادى (ت ٥٤١ هـ)، تمثيلا لا حصرا.

14- Th. Nöldeke.

15- Noldeke (Th.) und Schwally (F.), Geschichte des Qoran, B.1, Uber den Ursprung; Leipzig, 1919; Schwally (F.); B. 2, Die Sammlung des Qorans Qorans; Leipzig, 1919.- Bergstrasser (G.) und Pretzl (O.); B. 3, Die Geschichte des Qorantexts; Leipzig, 1909-38. 3 B..

إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠، ويشمل البحث في «تاريخ القرآن» البحث في مصادر Ursprung القرآن (ج١)، وفي جمع Sammlung القرآن (ج٢)، وفي تاريخ Geschichte مصاحف

القرآن (Qorantexts ج٣) ، وقامت مؤسسة كونراد-ادناور الألمانية بترجمة الكتاب الي اللغة العربية فى مناسبة انعقاد معرض الكتاب العربى والدولى فى بيروت وتعاونت مع معهد جوته فى العاصمة اللبنانية وقد نقل النص الي العربية الدكتور جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من عبلة معلوف تامر وخير الدين عبد الهادى ونقولا أبو مرداد وصدر الكتاب عن دار نشر جورج المرهيلدسهايم فى زيورخ ونيويورك؛ د. محمد مصطفي الأعظمى، «تاريخ نص الوحىّ القرآنى، دراسة مقارنة بينه وبين العهدين القديم والجديد» ، الأكاديمية الإسلامية بالمملكة المتحدة، لايسيستير، انجلترا، د. ميشال جحا، «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا» ، الدراسات الإنسانية، معهد الإنماء العربى، ط١ ، بيروت-لبنان، ١٩٨٢ ، ص١٩٨-١٩٩ ؛ د. عبد الصبور شاهين، «تاريخ القرآن» ، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧ ؛ الزنجانى، «تاريخ القرآن» ، تحقيق محمد عبد الرحيم، تقديم محمد كرد على، دمشق-سوريا، دار الحكمة، ط١ ، ١٩٩٠م؛ أ. جيفرى، «مواد تاريخ النص القرآنى» ، ١٩٣٧ ؛ ريجيس بلاشير، «المدخل إلي القرآن» ، باريس، ميزونوف ولاروز، ١٩٩١ ؛ باريت، «حدود البحث في القرآن» ، ١٩٥٠ ؛ روتراود فيلانت، «الوحىّ والتاريخ فى فكر المسلمين المعاصرين» ، دار شتاينر، فيسبادن، ١٩٧١ ؛ سبتينو موسكاتى، ترجمة السيد يعقوب بكر، راجعه د. محمد القصاص، «الحضارات السامية القديمة» ، سلسلة «روائع الفكر الإنسانى» ، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، من دون تاريخ، ص ٣٨٥ ؛ عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة» ، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، قدم له مكسيم رودنسون، نقله إلي العربية محمد عيتانى، ط١ ، ١٩٧٠ ، ص ١١٣ : العرب والاستمرار التاريخى، ص ١١٧ : التاريخ الاعتبارى، ص ١٢٥ : التاريخ المقدس

،المؤقنم، ، ص ١٤٣ : التاريخ الوضعي؛ كمال عبد اللطيف، ،التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، ، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧ ، ٤- درس العروي، حول المشروع الأيديولوجي التاريخاني، ص ١٢٥-١٥٠ ؛ د. عبد المنعم عبد العزيز المليجي، ،تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق، ، تقديم د. مصطفى زيور، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥؛ د. نصر حامد ابو زيد، ،نقد الخطاب الديني، ، القاهرة، سينا للنشر، ط١ ، ١٩٩٢ ، ص ٥٢ : ٥- اهدار البعد التاريخي..

١٦- هشام جعيط، ،أوروبا والإسلام، ، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ٨٧-١١١ .

١٧- لا السبعة وحسب.

١٨- السيوطي، ،الاتقان في علوم القرآن، ، ج١ ، دار قهرمان للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول-تركيا، من دون تاريخ، ص٧٦ وما بعدها.

١٩- طه حسين، ،في الأدب الجاهلي، ، ١٩٢٧ .

٢٠- د. طه حسين، ،في الأدب الجاهلي، ، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٤ ، ١٩٢٧ ، ص ٩٨ ؛ مطاع صفدي، ،قراءة ثانية للشعر الجاهلي : الأصالة والممكن، ، ،محور قضايا الشعر العربي الحديث، ، في مجلة ،الفكر العربي المعاصر، ، بيروت- لبنان، مركز الإنماء القومي، العدد ١٠ ، شباط ١٩٨١ ؛ البرت حوراني، ،الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ، بيروت-لبنان، دار النهار للنشر، من دون تاريخ، الفصل الثاني عشر، طه حسين، ص ٣٨٦-٤٠٦ .

٢١- طه حسين، ،في الأدب الجاهلي، ، ١٩٢٧ .

22- «De Origine et Compositione Surarum Qoranicarum Ipsiusque Qorani» .

٢٣- السجستانى، «كتاب المصاحف»، نقل من نسخة خطية وحيدة محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، وقد صححه ووقف علي طبعه الدكتور آرثر جفرى، القاهرة، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م. لابد من التذكير بأن ت. نولدكه نفسه، حسب قول الزنجانى، نقل عن كتاب أبي القاسم عمر ابن محمد بن عبد الكافي في تاريخ القرآن المحفوظ بمكتبة Godlugd 674 Warn.

٢٤ - الاستشراق الغربي بعامة.

٢٥- الدراسة العربية أو الدراسة الإسلامية بعامة.

٢٦- ت ٩٦٥ .

٢٧- الداودى، «طبقات المفسرين»، ج٢، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٠ .

٢٨- الاستشراق الغربي عامة.

٢٩- كلمة منحوتة وتستعمل أولا للإشارة إلي أولية العلم علي أي معرفة أخرى.

٣٠- د. عبد الصبور شاهين، «تاريخ القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٦، ص٧ .

٣١- الزنجانى، «تاريخ القرآن»، دمشق، دار الحكمة، ١٩٩٠ ص ١٨٣ .

٣٢- أبو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٩.

٣٣- السيوطى، «تاريخ الخلفاء»، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨، ص ٣٥٥ .

٣٤- هو مولي بني الحكم، كان يسكن دمشق، ويعلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فنسب إليه، فقيل : مروان الجعديّ.

٣٥- ت٩١١هـ / ١٥٠٥م.

36- W. Madelung, Imamism and Mutazilite Theology, in Le shiisme imamite, Paris, Puf, PP. 13-30.

37- Redondance.

٣٨ - السيوطي، «الاتقان في علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج٢ النوع ٥٦ في الإيجاز و الإطناب، ص٦٩ .

39- Enchaînement.

40- 24هـ،٦٤٦م.

41- B. Latoure.

42- G. Agamben.

43- R. Musil.

٤٤- روبرت موزيل، «الرجل الذي لا خصال له»، الكتاب الأول منشورات الجمل، ترجمة فاضل العزاوي، كولونيا-المانيا، ٢٠٠٣ .

45- L. Wittgenstein.

46- L. Wittgenstein, «Logisch-Philosophische Abhandlung-Tractatus logico-philosophicus», hypertext pf the Ogden bilingual edition, translated from the german by C.K. Ogden with an introduction by B. Russel, Note by C.K. Ogden, http : //www.kfs.org/~jonathan/witt/tiph.html, 4. 003.

47- Sinn.

48- 1887-1914.

٤٩ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٣٧ : «كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلا أوروبيا للشرق ولقدره المعاصر.» وص ٥٤ .

٥٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٢ .

٥١- بلند الحيدري، «الإسلام وتحريم التصوير»، في مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص٣٩-٤٦ .

52- Graphe.

٥٣ - حتّي عندما لا يدور علي الجنس

٥٤- جوستاف أ. جرونباوم، «الإسلام الحديث، البحث عن الهوية الثقافية»، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بركلي- لوس انجليس، ١٩٦٢، نقله جزئيا الي الفرنسية روجيه ستوفيراس، وقدم للترجمة جاك بيرك، دار جاليمار، باريس، ١٩٧٣ .

٥٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٢٧ وص٢٢٠ وص٢٣٣ وص٢٨٦ .

56- bürgerlich

57- bürger

58- bourgeois

59- staatsbürgers

60- bürger

61- E. Morin.

٦٢ - شعر به نحو العام ١٩١٥ بصورة عامة.

63- P. Brooks, Civilization>s Obscene Ghost, Published on Sunday, April 6, 2003, by the Los Angeles Times.

64- O. Spengler.

٦٥ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، ترجمة د. طلال عتريسى، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٤٧؛ إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٩ .

66- Sturm und Drang.

٦٧ - اسوالد اشبنجلر، «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة احمد الشيبانى، جزآن، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ. هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٩ وص١٩٨ .

٦٨- ج١ ١٩٢٠ وج٢ ١٩٢٢ .

٦٩- ١٩١٠ - ١٩٩٥ .

٧٠- كلية فرنسا

71- Prism.

٧٢ - ت٥١٨ .

٧٣- عبد الرحمن بدوى، «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، ترجمة د. كمال جاد الله، القاهرة، دار الجليل للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٧ .

٧٤- د. أنور عبد الملك، «الاستشراق فى أزمة»، فى مجلة الفكر العربى، بيروت-لبنان-طرابلس، العدد ٣١، يناير-مارس ١٩٨٣،

ص٧٠-١٠٥ ؛ د. أنور عبد الملك، «ريح الشرق»، القاهرة، دار المستقبل العربى، ط١، ١٩٨٣ ؛ إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٢١ .

٧٥- ايف لاكوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، بيروت-لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤ .

٧٦- كوستاس أكسيلوس، «فى التراث»، فى مجلة أدب، بيروت-لبنان، دار مجلة شعر، شتاء ١٩٦٣، ج٢، العدد١، ص ١٤-٢٦ .

٧٦- مكسيم رودنسون، «الإسلام والرأسمالية»، ترجمة نزيه الحكيم، مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٦٨ .

٧٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٣٣، هامش ١٥٥ وص٣٢٣ .

٧٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٢٩٧ .

٨٠- ١٨٨٣-١٩٦٢

٨١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص,٢٧٢

٨٢- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت-لبنان، دار الطليعة،

ط١، ١٩٨٠، ص ١٤ .

83- Daseinsanalytik.

84- M. Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, S.45.

٨٥ – إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٢٧٣ .

٨٦- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٦ .

٨٧- ميشال آلار، «بعض أوجه التصور القرآنى للانسان أو الأنثروبولوجيا القرآنية»، أعمال مؤتمر بروكسل، ١٩٧٠ .

٨٨- فرنان برودل، «الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتي القرن الثامن عشر»، ج١ : الحياة اليومية وبنياتها، الممكن والمستحيل، ترجمة د. مصطفي ماهر، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣ .

٨٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٦ .

٩٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣٦ ؛ إدوارد سعيد، «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ١١ .

٩١- هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ٣٨؛ عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧ .

٩٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧ .

٩٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧ ..

٩٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥ .

٩٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧١ .

٩٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤؛ ف. بوليانسكى، «التأريخ لعصر الإمبريالية»، ترجمة عبد الاله النعيمى، دمشق-سوريا، ج١ و٢، ط١، ١٩٨٨ .

٩٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢١٤ .

٩٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق» ، «المعرفة، السلطة، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢٩٧ .

٩٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام» ، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ .

١٠٠- نقد للاستشراق الكلاسى، والاستشراق الواقع بداخل النظرية الاجتماعية الحديثة.

١٠١- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام» ، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠ .

١٠٢- عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة» ، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٧٠ ، ص١٤٨ .

١٠٣- عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة» ، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٧٠ ، ص ١٥١ .

١٠٤- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام» ، ترجمة د. طلال عتريسى، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠-١١ .

١٠٥- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام» ، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١١ ؛ سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية» ، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٦ ؛ كارل ماركس وفريديريك انجلز، «فى الاستعمار» ، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق-سوريا، دار دمشق، من دون تاريخ؛ جان سوريه كانال وموريس جودلييه ويوجين فارغا ونغوين لونج بيش وجان شينو، «حول نمط الانتاج الآسيوى» ، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط٢ ، ١٩٧٨ .

١٠٦- ايف لاكوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، بيـروت- لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤، ص ١٩٠-٢٠٠؛ جورج لابيكا، «السياسة والدين عند ابن خلدون، محاولة فى الأيديولوجيا الإسلامية»، تعريب د. موسي وهبى ود. شوقى دويهى، بيروت- لبنان، الفارابى، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٧- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤؛ عبد الله العروى، «فى سبيل منهجية للدراسات الإسلامية»، مجلة ديوجين، العدد ٨٣، يوليو- سبتمبر، ١٩٧٣، ص ١٦-٤٢؛ هشام جعيط، «ملاحظات علي ثلاثة تساؤلات حول الحداثة بين الإسلام والغرب»، مسيحيون، ١٩٧٦؛ د. سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٨- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤

١٠٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧ .

١١٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥-٥٦ وص ٨٠ وص١٢١ .

١١١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٦ .

١١٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٦-٥٧ .

١١٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٧١.

١١٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٩ وص ١٤٢-١٤٣ وص١٦١ وص٢٣٦ وص٢٣٩ ؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ٦٤ .

١١٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢١٣ .

١١٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص٩٦ ؛ سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنربيت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص٥ ؛ د. سمير أمين، «التراكم علي الصعيد العالمى»، «نقد نظرية التخلف»، بيروت- لبنان، دار ابن خلدون، ص٢٣ .

١١٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص١٩٠ .

١١٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢٨١ .

١١٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق» ، «المعرفة، السلطة، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص٢٤٧ .

١٢٠- ١٩١٦ .

١٢١- إدوارد سعيد، «الاستشراق» ، «المعرفة، السلطة، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٠ .

١٢٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق» ، «المعرفة، السلطة، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢٨٠ .

١٢٣- هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤» ، ط٢ ، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨ ، ص ١٠ .

124- A. Gramsci.

١٢٥ - الأدب، والدين، والفلسفة، والسياسات.

١٢٦- هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤» ، ط٢ ، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨ ، ص ١٥ .

١٢٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق» ، «المعرفة، السلطة، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٤٥ ؛

Yann fitt, andre farhi, Jean-pierre vigier, introduction de noam Chomsky, La crise de l>impérialisme et la troi-

sième guerre mondiale, Paris, Maspero, 1976.

١٢٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧٥ وص ٣٠٦ .

١٢٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٢ .

١٣٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٥٦ ؛ ديلوز/ فوكو، «المثقفون والسلطة»، فى مجلة «مواقف»، لندن، دار الساقى، العدد ٥٧-شتاء ١٩٨٩، ص ١٣٨-١٤٨ .

١٣١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

١٣٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٧ .

١٣٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٩ .

١٣٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

١٣٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٧ .

١٣٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤ وص ٢١٣-٢٣٤ .

١٣٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤ .

١٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٦؛ فردينان دى سوسير، «دروس فى الألسنية العامة»، تعريب صالح القرماوى ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٢٦-١٥٦ .

١٣٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٣٧-٢١٢ .

١٤٠- «الفكر العربى وأزمة المنهج»، مجلة «الفكر العربى»، بيروت- لبنان، مجلة الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، العدد ١، يونيو ١٩٧٨، السنة الأولى؛ «محور الفكر العربى ومشكلة المنهج»، فى مجلة «الفكر العربى المعاصر، بيروت- لبنان، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومى، العددان ٨ و ٩ كانون الأول ١٩٨٠ كانون الثانى ١٩٨١؛ محور الزمن الثقافى والمنهج،

فى مجلة «الفكر العربى المعاصر» ، بيروت-لبنان ، مركز الإنماء القومى ، الأعداد ٢٠ و٢١ و٢٢ صيف ١٩٨٢ .

١٤١- إدوارد سعيد ، «الثقافة والإمبريالية» ، ترجمة كمال أبو ديب ، بيروت- لبنان ، دار الآداب ، ط٣ ، ٢٠٠٤ ، ص ٩-١٠ .

١٤٢- ١٨٥٧-١٩١٣

١٤٣- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت- لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٥ .

١٤٤- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت- لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٣٩ .

145- Unlimited semiosis.

١٤٦ - في إطار العملية اللامتناهية ، الافتراضية ، التي تحل من خلالها العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى .

١٤٧- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت-لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٧٢ .

١٤٨- انطونيو جرامتشى .

١٤٩- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت-لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٣ .

150- Gilles Deleuze, Foucault, Paris, Minuit 2004, P. 103.

جيل دولوز، «المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو»، ترجمة سالم يفوت، ط١، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٨٧، ص ١٠٤.

١٥١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٥ .

152- Gilles Deleuze, Foucault, Paris, Minuit 2004, PP. 103-104.

جيل دولوز، «المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو»، ترجمة سالم يفوت، ط١، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٨٧، ص ١٠٤.

153- Matiére mouvante.

١٥٤ - وهي حركة لولبية ينفرد بها الجهاز الهضمي عند انقباضه في أثناء البلع والهضم.

155- Plis.

156- Le dedans du dehors.

157- Double.

158- Intériorisation du dehors.

159- Plissement

١٦٠ - الرحلات، الفتوحات، التجارب الجديدة، تمثيلا لا حصرا.

١٦١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٨٩، وص١٠١؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٦ .

١٦٢- إدوارد سعيد، ،الاستشراق، ، ،المعرفة، السلطة، الانشاء، ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٠١ .

١٦٣- إدوارد سعيد، ،الاستشراق، ، ،المعرفة، السلطة، الانشاء، ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٦ .

١٦٤- سمير أمين، ،الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية، ، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٠ .

١٦٥- عبد الله العروى، ،أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟، ، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧، هامش ١ .

١٦٦- إدوارد سعيد، ،الاستشراق، ، ،المعرفة، السلطة، الانشاء، ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ .

١٦٧- كالتعيين والدلالة ودلالة اللغة، والوسط المادى، والعالم المحسوس أو المعقول.

١٦٨- إدوارد سعيد، ،الاستشراق، ، ،المعرفة، السلطة، الانشاء، ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٤ .

169 - L>être du phénomène

170- Archiviste.

١٧١ - إدوارد سعيد، ،الاستشراق، ، ،المعرفة، السلطة، الانشاء، ، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٢ وص ١٠٧ وص ١٥١-١٥٢ .

172 - Cartographe.

١٧٣ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٨٠ .

١٧٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٢ .

١٧٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٦ .

١٧٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣٩ .

177- Stellen.

178- Vor.

179- J.-V.HEIJENOORT, (ed.), From Frege to Gödel : A Source Book in Mathematics, 1879-1931, Harvard Univ. Press, 1967 ; 3rd Pr., 1977; G. FREGE, Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought, 1879. tr. by Stefan Bauer-Mengelberg. (Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle ; reprinted in Begriffsschrift und andere Aufsätze, ed. by I. Angelelli, Hildesheim, Olms, 1964.

180- Sinn/Bedeutung.

181- Vorstellung.

182- M. Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, PP.229-261.

183- J. Derrida, L>écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, PP.341-368; J. Derrida, Psyché, Inventions de l>autre, Paris, Galilée, 1998, PP.109-143.

184- bildes.

185- M. Heidegger, Holzwege (1950), aufl. 6, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980.

186- Mediation.

187- Signes directs.

188- Esprit.

189- G. Deleuze, Différence et répétition, Paris, Puf, 1968, P. 1

190- Representamen.

191- Interpretant.

192- Object.

193- Ground.

194- Idea.

١٩٥ - المنهجية الأفلاطونية في التمثيل.

١٩٦- منهجية التكرار في التمثيل.

١٩٧- المنهجية الذهنية في التمثيل.

١٩٨- وحدة الزمن في التمثيل.

١٩٩- منهجية المماثلة في التمثيل.

٢٠٠- أولية الاتصال علي الانقطاع.

٢٠١- منهجية المطابقة في التمثيل.

٢٠٢- منهجية الهوية في التمثيل.

٢٠٣- نفي منهجية الاختلاف.

٢٠٤- ١٨٣٩ ١٩١٤ .

٢٠٥- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٨ .

٢٠٦- حين وضع الأنا مقابلا لنفسه.

٢٠٧- ٤٣ ق. م. / ١٨م.

٢٠٨- أوفيد، «التحولات»، نقلها الي العربية أدونيس، ابو ظبيّ، المجمع الثقافى، ٢٠٠٢، ص ٩٠٠-٩٠١,

٢٠٩- محمد أركون، «مشكلة الأصول»، فى مجلة الفكر العربى المعاصر، بيروت-لبنان، العدد ١٣ حزيران / تموز، ١٩٨١، ص١٤-٢٢؛ التراث وتحديثات العصر فى الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٥ .

٢١٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٢١-١٢٢ وص١٣٢ .

٢١١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣١ و٢٣٢ وص٢٣٨ وص٢٤٦ .

215 -Essentialising.

٢١٣- عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص ٧١-١٠٢.

٢١٤- في الوقت الحاضر.

215- Mythologising.

٢١٦ - النموذج الأصلي الروحى.

٢١٧- د. وائل غالى، «نهاية الفلسفة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢؛ تشارلز فرنكل، «أزمة الإنسان الحديث»، ترجمة د. نقولا زيادة ومراجعة عبد الحميد ياسين، بيروت-نيويورك، ١٩٥٩، «المجتمع الليبرالى والقيم النهائية»، ص ٨١-٩٢ .

٢١٨- د. محمد حسين دكروب، «الأنثروبولوجيا والأنوية الحضارية للغرب»، مجلة الفكر العربى، طرابلس- لبنان، يناير-فبراير ١٩٨١، العدد ١٩، السنة٣، ص٥٨؛ خلدون الشمعة، «نحو الأنثروبولوجية الفلسفية»، مجلة الفكر العربى، طرابلس-لبنان، العدد٣، ١٥ أغسطس-١٥ سبتمبر ١٩٧٨، السنة ١، ص٢٢٢ .

٢١٩- د. وائل غالى، «تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة الكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥ .

٢٢٠- لم يسبق له قط أن ابتكر ابتكارا واحدا في خدمة البشرية لأنه يتعذر عليه أن يستنبط أي شيء جديد.

٢٢١- جاك بيرك، «القرآن، محاولة الترجمة»، باريس، دار نشر آلبان ميشيل، طبعة منقحة ومصححة، المكتبة الروحية، ١٩٩٥ .

٢٢٢- صحيفة «الدستور»، العدد الصادر بتاريخ ٨/١٠/١٩٩٧ .

223- I. Goldziher.

٢٢٤ - اجناس جولدتسيهر، «العقيدة والشريعة فى الإسلام»، القاهرة، دار الكاتب المصرى، ط١، ١٩٤٦، ص١٠ .

٢٢٥- د. عبد الرحمن بدوى، «شخصيات قلقة في الإسلام»، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ١-٥٨ .

٢٢٦- د. عبد الرحمن بدوى، «شخصيات قلقة في الإسلام»، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص٦١-٩١ .

٢٢٧- ١٩٣٣-١٩٧٧

٢٢٨- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٦٢-١٨٠؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٨١-١٨٢؛

M. Driscoll, Apoco-elliptic Thought in Modern Japanese Philosophy, http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/driscoll.html

P. Leroy, Alchimie et mystique en terre d>islam, Paris, Verdier, 1989; Ch. Jambet, L>acte d>être, La philosophie de la révélation chez Molla Sadra, Paris, Fayard, 2002..

229- M. Weber.

٢٣٠ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٩ .

٢٣١- فرانتز فانون، «معذبو الأرض»، ترجمة د. سامى الدروبى ود. جمال الأتاسى، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٦٦؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٦ .

٢٣٢- د. نصر حامد أبو زيد، «هكذا تكلم ابن عربى»، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢، «الفصل ٦ : تأويل الشريعة : جدلية الظاهر والباطن»، ص ٢٠٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فاضل رسول لتسمية مشروع علي شريعتي : فاضل رسول، «هكذا تكلم علي شريعتى»، «فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته»، بيروت-لبنان، دار الكلمة للنشر، ط٢، ١٩٨٣؛ د. إبراهيم الدسوقي شتا، «الثورة الإيرانية»، «الصراع، الملحمة، النصر»، القاهرة، الزهراء للإعلام العربى، ط١، ١٩٨٦؛ د. إبراهيم الدس وقي شتا، «الثورة الإيرانية»، «الجذور الأيديولوجية، الملحمة، النصر»، القاهرة، الزهراء للإعلام العربى، ط١، ١٩٨٨، ص١٤٣-٢٤٢ ؛ مختارات من أقوال الإمام الخمينى، ٢، ترجمة محمد جواد المهرى، دار وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران، ١٢٠٢هجرية؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره د. محمد عبد المطلب لتسمية مشروع «استنطاق الخطاب الشعري لرفعت سلام» تحت عنوان : د. محمد عبد المطلب، «هكذا تكلم النص»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فريدريش نيتشه قبل أكثر من قرن من الزمان لتسمية مشروع زرادشت الذي اعتنقته فارس وأثر في حضارتها وعاصر الإسلام : «هكذا تكلم زرادشت»، «كتاب ليس لأحد وللكل».

٢٣٣- تستند إعادة قراءة جاك بيرك للقرآن علي إعادة ابن حزم تأسيس أصول الفقه، بخاصة، وعلي رفضه قياس الفقهاء، بنحو أكثر خصوصية. واستعاد الراحل لطفي عبد البديع، من جهته، النظام الفكري الحزمى، بطريقته النقدية اللغوية التراثية المتميزة في : د. لطفي عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ١٩٧ : ابن حزم، واستعادت تلميذة جاك

بيرك، الباحثة والمفكرة اللبنانية ندي توميش، ابن حزم في : ابن حزم، «كتاب الأخلاق والسير»، ترجمته إلي الفرنسية الباحثة ندي توميش، مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت-لبنان، ١٩٦١؛ سالم يفوت، «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس»، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦؛ محمود عوض، «متمردون لوجه الله»، «ابن حزم، ابن تيمية، رفاعة الطهطاوى، جمال الدين الأفغانى، عبد الله النديم»، بيروت-القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٦م، ص ١٩-٦٢؛ البرت حورانى، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت-لبنان، دار النهار، من دون تاريخ، الفصل الرابع، الجيل الأول (الطهطاوى-خير الدين-البستانى)، ص٨٩-١٣٠ .

٢٣٤- جاك بيرك، «حاضر العرب علي لسانهم»، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص٧ .

٢٣٥- جاك بيرك، «حاضر العرب علي لسانهم»، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص١٩١ .

٢٣٦- الشهرستانى، «الملل والنحل»، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط١، مطبعة الأزهر، ١٩١٠م، ج١، ص٢٩؛ محمد عبده، «رسالة التوحيد»، مكتبة الثقافة العربية، ص ٨ : «فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالا للناظرين، خصوصا ودعوة الدين إلي الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط.»؛ محمد حسين هيكل، «حياة محمد»، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٢٠؛ د. برهان غليون، «اغتيال العقل»، «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، القاهرة، مدبولى، ط٣، ص ٢٣٦ : مأزق العقلانية

العربية الحديثة؛ د. محمد عابد الجابرى، «تكوين العقل العربى»، «نقد العقل العربى»، (١)، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، ط٣، ص ٢٢٠ : تنصيب العقل في الإسلام؛ محمد سعيد العشماوى، «حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنسانى»، القاهرة، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٢؛ زكي نجيب محمود، «طريق العقل في التراث الإسلامى»، «الإسلام والحضارة»، أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة، ١٩-٢٢ نوفمبر ١٩٧٩، القاهرة، جامعة عين شمس، كلية التربية، ص١-١٣؛ محمد أركون، «تاريخية الفكر العربي الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لبنان، منشورات مركز الإنماء القومى، ط١، ١٩٨٦، ص ٦٥ : الفصل الثاني : مفهوم العقل الإسلامى؛ «العقلانية والفكر العربى»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية، السنة٥، العدد ٥١، ديسمبر ١٩٨٨؛ اجناس جولدتسيهر، «العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية»، نقله إلي اللغة العربية وعلق عليه، محمد يوسف موسي، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، القاهرة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٦، ص٨٥ : «الحركة القدرية [مع هذا كانت واستمرت] ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام، بسبب أنها الخطوة الأولي والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية السائدة». إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ ..

٢٣٧- ١٨٤٩-١٩٠٥

٢٣٨- د. عاطف أحمد، «نقد الفهم العصري للقرآن»، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٢، وهو نقد لكتاب : مصطفي محمود، «القرآن»

محاولة لفهم عصري» ، بيروت-لبنان ، دار الشروق ، مايو ١٩٧٠ ، وكانت الطبعة الأولي للكتاب في مصر قبل هذا التاريخ؛ محمود محمد طه ، «القرآن ومصطفي محمود والفهم العصري» ، مطبعة مصر، الخرطوم، ١٩٧١ (؟) ؛عبد الكريم الخطيب ، «الإسلام في مواجهة العصر وتحدياته أو تعقيب علي ندوة الأهرام» ، ندوة حرة مع الرئيس معمر القذافي ، في ٧-٤-١٩٧٢ ، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٢ .

٢٣٩- محمد حسين هيكل ، «حياة محمد» ، دار المعارف بمصر، ط١٣ ، ١٩٧٥ ، ص٣٦ : «من الحق علينا للغرب أن نقول إن ما يقوم به علماؤه اليوم من بحوث نفيسة في تاريخ الدراسات الإسلامية والدراسات الشرقية ، قد مهد لأبناء الإسلام وأبناء الشرق أن يتزيدوا من هذه البحوث في تلك الدراسات ، وأن يكونوا أكبر رجاء في الاهتداء إلي الحق» .

٢٤٠- طه حسين ، «اسلاميات» ، ٣ج ، دار الآداب ، بيروت-لبنان ، ط١ ، ١٩٦٧ ، صص١٧٣ . «أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقي كما هو ثابتا مستقرا ، لا يتغير ولا يتبدل ، ولا يلتمس الناس لذته آلا في نصوصه يقرأونها ويعيدون قراءتها ، ويستظهرونها ويمعنون في استظهارها .» ؛ د. طه حسين ، في التجديد ، في مجلة «المجلة الجديدة» ، العدد الأول ، نوفمبر، ١٩٢٩ ، ص٥١ ؛ د. لطفي عبد البديع ، «ميتافيزيقا اللغة» ، القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٩٧ ، ص ١٥٣ : «طه حسين ومصير النقد العربي» ؛ طه حسين ، من الشاطيء الآخر، في جديده الذي لم ينشر سابقا ، كتابات طه حسين الفرنسية جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق محمودي ، ط١ ، ١٩٩٠ ، ادفرا باريس ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ؛ نبيل فرج ، «طه حسين ومعاصروه» ، القاهرة ، دار

الهلال، العدد ٥٢١، مايو ١٩٩٤؛ طه حسين، العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، ١، قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دورى، دمشق-سوريا، عيبال، من دون تاريخ.

٢٤١- خالد محمد خالد، «كما تحدث القرآن»، فى «إسلاميات»، دار الفكر، ١٩٧٨، ص ١١٩-٢١٤ .

٢٤٢- أحمد أمين، «فجر الإسلام»، ط١٥، ١٩٧٥، «ضحي الإسلام»، ج١ و٢ و٣، ط١٠، من دون تاريخ، و«ظهر الإسلام»، ج١-٢-٣-٤، ط٧، ١٩٩٩، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

٢٤٣- عباس محمود العقاد، «عبقرية جيتى»، تقديم محمد خليفة التونسى، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠ .

٢٤٤- أمين الخولى، «مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، فى «الأعمال الكاملة»، ج١٠، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٥ .

٢٤٥- طه حسين، «في الشعر الجاهلى»، ط١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٦ .

٢٤٦- على عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»، نقد وتعليق د. ممدوح حقى، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨؛ د. محمد عمارة، «معركة الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولي، ١٩٨٩؛ د. محمد عمارة، «الإسلام وفلسفة الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولي، ١٩٨٩؛ خالد محمد خالد، «خلفاء الرسول»، بيروت-لبنان، دار الفكر، ط١، ١٩٧٩ .

٢٤٧- محمد فريد وجدى، «المصحف المفسر»١، ط٢، القاهرة، مطابع الشعب، ١٣٧٧هجرية، «دائرة معارف القرن العشرين» و«على

أطلال المذهب المادى، و«الإسلام دين عام خالد» و«الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان، و«المرأة المسلمة» و«المدنية والإسلام، و«صفوة العرفان في تفسير القرآن» .

٢٤٨- الأمير شكيب أرسلان ، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» ، تقديم محمد رشيد رضا ، مراجعة خالد فاروق ، القاهرة ، دار البشير، ١٩٨٥ والأمير شكيب أرسلان ، «سيرة ذاتية» ، دار الطليعة ، بيروت-لبنان ، الطبعة الأولي ، ١٩٦٩ .

٢٤٩- مصطفي صادق الرافعى ، «تحت راية القرآن» ، المعركة بين القديم والجديد ، مقالات الأدب العربي في الجامعة ، والرد علي كتاب في الشعر الجاهي «للدكتور طه حسين» وإسقاط البدعة الجديدة التي يريد دعاتها تجديد الدين ، اللغة والشمس والقمر، صحح أصوله محمد سعيد العريان ، بيروت-لبنان ، دار الكتاب العربي ، ط٧ ، ١٩٧٤ .

٢٥٠- السيوطى ، «الإتقان» ، مرجع سبق ذكره ، ج٢ ، ص١١-١٥ .

٢٥١- عائشة عبد الرحمن.

٢٥٢- ١٩٧٥ .

٢٥٣- ج . ج . ج . يانسن ، «تفسير القرآن فى مصر الحديثة» ، دار بريل ، ليدن ، ١٩٧٤ ؛ هشام شرابى ، «المثقفون العرب والغرب ، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤» ، بيروت-لبنان ، ط٢ ، دار النهار للنشر، ١٩٧٨ ، ص ١١ .

٢٥٤- د. نصر حامد أبو زيد ، «القراءة الأدبية للقرآن : اشكالياتها قديما وحديثا» ، مجلة «الكرمل» ، رام الله ، فلسطين ، العدد ٥٠ ، شتاء ١٩٩٧ ، ص١٤٨ ؛ أمين الخولى ، «مناهج تجديد» ، «الأعمال الكاملة» ، ج١٠ ، القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٩٥ ، ص٢٦٣ ؛ عبد الله

أحمد النعيم، «نحو تطوير التشريع الإسلامى»، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، القاهرة، ط١ ، دار سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٦٣ ؛ نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص»، «دراسة في علوم القرآن»، بيروت-لبنان، ط١ ، المركز الثقافي العربى، ١٩٩٠، ص ٩ ؛ محمد جلال كشك، «الحوار أو خراب الديار»، «بعض ما أمكن نشره»، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامى، ١٩٩٣، ص ٣٦ يريدون الوحدة الوطنية في الجنة !! لا التفسير عصري ولا هو من اكتشاف العشماوي !

٢٥٥- محمد أركون، جمال الدين بن الشيخ، اندريه ميكيل، حوار احمد المدينى، محمد اركون، «التأمل الابستمولوجي غائب عند العرب»، «ثلاث شهادات عن الاستشراق والمعاصرة»، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت-لبنان، الأعداد٢٠ /٢١ /٢٢، صيف ١٩٨٢، ص٨١؛ علي حرب، «نقد النص»، «النص والحقيقة»، I، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٣، ص ٦٩ : محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامى؛ محمد الغزالى، «الحق المرّ»، ج٢، القاهرة، دار الشروق، ط١ ، ١٩٨٩م، ص ١٤٦ : «إنّ محمد أركون فارس ضد الإسلام وأمته، ونحن لا نلقي هذا الفارس بسيف، إننا لا نلقاه إلاَّ بالعصا أو بما هو دونها.» د. لطفي عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ٧٥ : «دلالة السيف والقلم في العربية». جاك بيرك وجون- بول شارنيه (إشراف وتحرير)، «الأضداد في الثقافة العربية»، باريس، دار نشر انتروبو، ١٩٦٧ .

٢٥٦- أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي.

٢٥٧- إجماع الأمة سُنة، وشيعة.

٢٥٨- أمين معلوف، «الحروب الصليبية كما رآها العرب»، نقلها الي العربية د. عفيف دمشقية، بيروت-لبنان، دار الفارابى، ط١، ١٩٨٩ .

٢٥٩- القرن الرابع الهجري والقرن الخامس الهجرى.

٢٦٠- ١٩ مارس ١٩٢٦ .

٢٦١- خليل عبد الكريم، «دولة يثرب، بصائر فى علم الوفود»، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٩، ص ١٧ .

٢٦٢- بكسر القاف مقصور.

٢٦٣- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٤-١٤٥ .

٢٦٤- من الغط وهو العصر الشديد.

٢٦٥- د. فهمى جدعان، «أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث»، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩ .

٢٦٦- محمد اقبال، «تجديد التفكير الديني في الإسلام» (١٩٣٤)، ترجمة عباس محمود العقاد، مراجعة عبد العزيز المراغى، مهدي علام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥ .

٢٦٧- ٥٤٣-٦٠٦ / ١١٤٩-١٢٠٩ .

٢٦٨- محمد عبده، «رسالة التوحيد»، مرجع سبق ذكره، ص٨؛ الرازى، «التفسيرالكبير»، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربى،

ط٣، من دون تاريخ، ج١، دلالة الألفاظ علي معناه غير ذاتية، ص ٢٢، دلالة الألفاظ علي معانيها ظنية، ص٢٨ ؛ الزمخشرى، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص١٧٥ ؛ ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»، في : «فلسفة ابن رشد»، القاهرة، المكتبة المحمودية، من دون تاريخ، ص٧٢ : «مطلب في أول من فتح باب الأويل في الشرع».

٢٦٩- الجاحظ، «البيان والتبيين وأهم الرسائل»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص١٤٧-١٤٨ .

٢٧٠- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، باريس، دار ألبان ميشيل، عام ١٩٩٣ .

٢٧١- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، ترجمة : د. وائل غالى، القاهرة، دار النديم عام ١٩٩٦ .

٢٧٢- سعد الله ونوس، «جاك بيرك والفكر العربى»، مجلة «المعرفة»، دمشق، سورية، العدد ٦٤، السنة ٦، حزيران/ يونيوعام ١٩٦٧، ص١٤٢-١٤٧ ؛ جاك بيرك، «نحو علم اجتماع جديد»، ٢، ترجمة د. ابراهيم الكيلانى، مجلة المعرفة، دمشق-سورية، العدد ٣٨، نيسان ١٩٦٥، ص٤-١٣ .

٢٧٣- ١٨٠١-١٨٧٣ .

٢٧٤- ١٧٦٦-١٨٣٥ .

٢٧٥- الطهطاوى، «تخليص الابريز فى تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس»، فى الأعمال الكاملة لرفاعة رافع

الطهطاوى، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج٢، «السياسة والوطنية والتربية»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط١، ١٩٧٣، ص ١١ .

٢٧٦- د. محمد رجب البيومى، «كانت القرية تغرس الفضيلة والحب والاحترام»، في الكتاب الجماعى، تحت عنوان : «مجموعة من المؤلفين»، «التكوين، حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم»، القاهرة، الهلال، العدد ٥٦٦، عدد شهر فبراير من العام ١٩٩٨ .

٢٧٧- مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون كانت تصدرها وزارة الثقافة والارشاد القومى.

٢٧٨- ١٨٧٦-١٩٥٢ .

٢٧٩- ت ١٩٤٧ .

٢٨٠- ١٨٦٧-١٩٥٦ .

٢٨١- عبد القادر المغربى، «تفسير جزء تبارك وهو الجزء التاسع والعشرون من الكتاب الكريم» (القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٩م)، وله أيضا، «البينات»، و«الأخلاق والواجبات»، و«علي هامش التفسير»، و«جمال الدين الأفغانى»، و«ذكريات وأحاديث»، و«كلمتان في السفور والحجاب»، و«محمد والمرأة».

٢٨٢- ١٨٣٩-١٨٩٧ .

٢٨٣- ابريل ١٩٤٨ .

٢٨٤- ١٨٩٢-١٩٥٢ .

٢٨٥- ١٨٧٢-١٩٤٩ .

الفصل الثانى :

مفهوم الخطأ فى التفسير

٢- ١- مفهوم التطور اللغوى :

أصحيح أن اللغة العربية عند نزول الوحى كانت غيرها عند جمع القرآن فى عهد عثمان، ولذلك قام الجامعون بتنقيح جديد تبعًا لما سماه جاك بيرك بالتطور اللغوي؟ كان مصدر ذلك السؤال هو الحاجة إلى تحديد علاقة اللغة العربية بالحياة. وقد نهض ذلك الاهتمام البالغ مما تعرضت له اللغة العربية من تزاوج بلغات أخرى هى لغات الشعوب التى دخلت فى دار الإسلام أو أقامت صلات لها معه. فدخلتها بُنى كلام ليست فى دائرة اللغة العربية فى صفاتها الأولى. وما كادت اللغة العربية تصل إلى القرن الخامس حتى أصيبت الثقافة اللغوية بانهيار واضح. وتحدث عنه الحريرى فى غير موضع من كتابه «درة الغواص فى أوهام الخواص» (١). لم تكن اللغة، فى ذلك الانهيار الواضح، إلاّ قوالب لسكب المعانى الدقيقة فى دخائل النفوس تنفصل فيها الألفاظ عن معانيها كانفصال الثوب عن الجسد. كيف بالإمكان تفسير التضاد بين اللفظ والمعنى؟ فالمعانى مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعانى مقصورة معدودة.

٢- ٢- مضمون اللغة التي نزل بها القرآن :

إنّ القراءة، بالمعنى الاصطلاحى العربي-الإسلامي، هى اختلاف ألفاظ الوحي المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما(٢). وتوهم بعض الروايات بأنه قد تم الاقتصار من سائر اللغات على لغة قريش(٣) محتجاً بأنه نزل بلغتهم وإن كان قد وسع فى قراءته بلغة غيرهم رفعاً للحرج والمشقة فى ابتداء الأمر. وقصد عثمان جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي وإلغاء ما ليس كذلك وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام فى حروف القراءات فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التى أنزل بها القرآن. واختلف في عدة المصاحف التى أرسل بها عثمان إلى الآفاق المشهور أنها خمسة. وأخرج ابن أبى داود من طريق حمزة الزيات قال: أرسل عثمان أربعة مصاحف. قال ابن أبى داود: وسمعت أبا حاتم السجستانى يقول: كتب سبعة مصاحف فأرسل إلى مكة والشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى

الكوفة وحبس بالمدينة (٤).

إن القول بأنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، هو رأى البنا والزركشي(٥)، والقسطلاني. فالقرآن هو الوحيّ، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحيّ، بينما ذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن القرآن والقراءات حقيقتان بمعنى واحد. لكن ليس بين القرآن والقراءات تغاير تام، فالقراءات الصحيحة، التي تلقتها الأمة بالقبول جزء من القرآن، وبعض حروفه، فبينهما ارتباط وثيق، وتداخل، من دون الاتحاد التام بينهما، فالقراءات على اختلاف أقسامها لا تشمل كلمات القرآن كله، بل هي واردة في بعض ألفاظه وحسب، كما لا تدخل القراءات الشاذة في متن القرآن. واختلف قدماء المسلمين من مفسرين وقراء فيما تدل عليه روايات مختلفة تعتمد حديثا نبويا رواه مسلم في كتاب الجنة حديث (٦٣)، وأحمد في مسنده (٤/ ١٦٢)، يقول إن القرآن نزل على «سبعة أحرف» (٦). والبحث في هذا الحديث ينحصر في الجواب على تحديد سبب وروده، وفي تعيين معنى الأحرف، وفي الجواب على سؤال : هل تشمل المصاحف العثمانية الأحرف؟ هل القراءات هي الأحرف السبعة أو القراءات هي بعض الأحرف السبعة ؟

هذا الحديث مشهور في كتب القراءات والمصاحف

والتفاسير، كما ورد من طرق متعددة، وبصور مختلفة، ولكنها مع ذلك تتفق في الفكرة، وهيّ التخفيف عن الأمة الإسلامية «وإرادة التيسير»[٧] بها و«التهوين عليها شرفا لها وتوسعة ورحمة» [٨]. وكان التخفيف بعد أن كثر دخول العرب فى الإسلام. فقد ثبت أن ورود التخفيف بذلك كان بعد الهجرة، كما جاء فى حديث أبى ابن كعب :أنّ جبريل لقى النبى وهو عند أضاة بنى غفار، فقال : إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف، فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته، فإنَ أمتى لا تطيق ذلك.» [٩] ويشير حديث آخر إلى أنّ أصحاب الرسول تماروا فى تلاوة بعض القرآن فاختلفوا فى قراءته من دون تأويله وأنكر بعض قرائه بعضا مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها[١٠]. وهناك رأى آخر يقول إنه يجوز قراءة القرآن على عشرة أحرف وليس ما يقيد المسلمين بتفضيل قراءة على أخرى، «ليقرأ كل إنسان كما علم، كل حسن جميل»[١١]. وقد رأى ابن قتيبة أن المقصود من ذلك الحديث أنه أنزل على سبعة أوجه من اللغات «متفرقة» في القرآن ودليله على هذا قوله (ص) فى رواية أخرى : «فاقرأوا ما تفرق منه.» وقول عمر: «سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وقد كان النبى (ص) أقرأنيها، فأتيت به النبى فأخبرته فقال : أقرأ : فقرأ تلك القراءة. فقال : هكذا

أنزلت. ثم قال لي إقرأ. فقرأت : فقال : هكذا انزلت، ثم قال : «إنّ هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقرأوا منه ما تيسر فمن قرأه قراءة عبد الله فقد قرأه بحرفه. ومن قرأ قراءة أبى فقد قرأ بحرفه ومن قرأ قراءة زيد فقد قرأ بحرفه.» (١٢)

ولم تكن القراءات متميزة عن بعضها فى صدر الإسلام إنما تميزت فى القرن الرابع الهجرى حينما جمعها ابو بكر بن مجاهد واعتبر القراءات السبع هى المنقولة عن الأئمة السبعة وهم : عبد الله بن كثير المكى القرشى - قاريء مكة- ونافع بن عبد الرحمن بن ابى نعيم المدنى - قاريء المدينة- وعبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبى الدمشقي - قاضى دمشق وقارؤها - وأبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله البصرى - قاريء البصرة - وقيل اسمه زبان - وعاصم بن أبى النجود أبو بكر الاسدى الكوفي، وحمزة بن حبيب بن عمارة بن اسماعيل الزيات التميمى الكوفى أبو عمارة، والكسائى : أبو على بن حمزة الأسدى الكوفي، وهؤلاء الثلاثة قراء الكوفة، يقول الزركشى : وليس فى هؤلاء السبعة من العرب إلاّ ابن عامر وأبو عمرو(١٣). ورأى ابن الجزرى أنّ «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف ولو احتمالا وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز ردها ولا يحل انكارها، بل هى من

الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين» (١٤). وقول ابن الجزرى «ولو بوجه» أراد به وجها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحا، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله اذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح. وهذا هو معنى موافقة العربية، نحو قراءة حمزة (سورة النساء : «يَا أيها النّاسُ اتّقُواْ رَبّكُمُ الّذى خَلَقَكُمْ مّن نّفْسٍ وَاحدَة وَخَلَقَ منْهَا زَوْجَهَا وَبَثّ منْهُمَا رجَالاً كَثيراً وَنسَاءً وَاتّقُواْ اللّهَ الّذى تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامِ إنّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقيباً» (١)) بالجر، وقراءة أبى جعفر «قُل لّلّذينَ آمَنُواْ يَغْفرُواْ لِلّذِينَ لاَ يَرْجُونَ أَيّامَ اللّه لِيَجْزِى قَوْماً بِمَا كَانُواْ يَكْسبُونَ» (١٤) ومعنى أحد المصاحف العثمانية واحد من المصاحف التى وجهها عثمان إلى الأمصار وكقراءة ابن كثير فى سورة «التوبة» : «وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمنينَ وَالْمُؤْمنَات جَنّاتٍ تَجْرِى من تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالدينَ فيهَا وَمَسَاكنَ طَيّبَةً فى جَنّات عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مّنَ اللّه أَكْبَرُ ذَلكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ» (٧٢)، «أَعَدّ اللّهُ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِى من تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالدينَ فيهَا ذَلكَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ» (٨٩)، بزيادة «من» فإنها لا توجد إلا فى مصحف مكة. ومعنى ولو تقديرا ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من

قرأ سورة الفاتحة« مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الآية ٤)، بالألف، فإنها كتبت بغير ألف في جميع المصاحف، فاحتملت الكتابة أن تكون «مالك»، وفعل بها كما فعل باسم الفاعل في قوله قادر وصالح ونحو ذلك مما حذفت منه الألف للاختصار فهو موافق للرسم تقديرا. وعني بالتواتر ما رواه جماعة عن جماعة وهذا إلى منتهاه، وهو يفيد العلم من غير تعيين عدد، هذا هو الصحيح وقيل بالتعيين [١٥]. واختلفوا فيه، لأن أئمة القراء تعمل في شيء من حروف القرآن على «الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة نتبعة يلزم قبولها والمصير اليها.» [١٦]

أما علماء العربية فقد اختلفوا في الاستشهاد بالقراءات وفي جعلها أساسا يقيسون عليه. ومصدر تعدد القراءات «أن القرآن الذى تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا.» [١٧] وبعض هذه القراءات يطابق تماما اللهجات التى كانت شائعة عند العرب في القرن الأول بعد الهجرة. فهى صيغ عربية كانت مألوفة عند العرب قبل تسرب النفوذ الأعجمي وقبل أن يطرأ تغيير في اللغة العربية التى كانت منتشرة في شمال

بلاد العرب فى عصر ظهور الإسلام، فى القرآن من جميع لغات العرب، لأنه أنزل عليهم كافة، وأبيح لهم أن يقرءوه بلغاتهم المختلفة، فاختلفت القراءات فيه لذلك [١٨]. فيرجع الاختلاف فى القراءات إلى الاختلاف فى لهجات العرب. وهكذا أخرج أبو عبيد من طريق عكرمة عن ابن عباس فى الآية «وأنتم سامدون». قال: الغناء. وهى لهجة يمنية. وأخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة بالحميرية. وأخرج أبو عبيد عن الحسن قال: كنا لا ندرى ما الأرائك حتى لقينا رجل من أهل اليمن فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحجلة فيها السرير. وأخرج عن الضحاك فى قول الآية «و لو ألقى معاذيره» قال: ستوره بلغة أهل اليمن.

وقال جاك بيرك إنّ «النظام المتزامن» [١٩] للخطاب القرآنى يطابق «التطور التاريخي» [٢٠] لإتمام المصحف، ومن ثم فإنّ «اللغة المتعاصرة» فى أثناء جمع القرآن حلت محل «التعاقب» اللغوى للوحيّ، ولاشك أن كثيراً من الاحداثيات التى استرعت انتباهه تشير إلى الانتقال من نظام لآخر، أو تنهض على ذلك، وهذا هو «منطق تكوين القرآن». وشرح محمد رجب البيومى قائلا إن النص قد تطور عند الجمع بحيث لم يكن كما جاء عند النزول، وقد استفاد القائمون بهذا الجمع من مناقشات الكفار، فسجلوها. وهذا ما يعنيه جاك

بيرك بقوله منطق تكوين القرآن، وبقوله إن اللغة المعاصرة في أثناء جمع القرآن حلت محل التطور اللغوى للوحي. وكان القائمون على الجمع، كما هو معروف، من خيار الصحابة وكانوا لا يقتصرون على حفظ الصحابة بل يقرنون الحفظ بما جاء في الرقاع المدونة، ثم يسألون الحفظة من زملائهم ليتيقنوا أن الحفظ والكتابة معًا في ملتقى واحد. وكانوا كتبوا في «اللخاف والأكتاف والعسب ونحوذلك» (٢١). وكان لا يقبل من أحد آية حتى يشهد «شاهدان» (٢٢). إنهما يشهدان أن ذلك المكتوب كتب بين «يديّ» الرسول (٢٣). ولم يعتمد زيد بن ثابت (٢٤) الحفظ وحده، ولكنه أراد أن يجمع بين الحفظ والكتابة.

وأكد محمد رجب البيومى على الاختلاف اللغوي، إلا أنه يصر على أن اللغة العربية لم تتطور من طور نزول الوحى إلى طور التدوين. مع أن المصاحف التى كتبت في عهد عثمان تؤسس للمختار من القراءات، إذ جردت المصاحف «جميعها من النقط والشكل، ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته» (٢٥). وشرطوا للقراءة الصحيحة موافقتها للعربية ولو بوجه، وموافقتها أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصحة السند. ووضعوا القراء السبعة أنفسهم تحت هذا الضابط. وتطور الأمر إذاً بعد ذلك إلى أن أصبح بقاء المصحف مجردا

من النقط، أى من وضع علامات تدل على حركات الحروف، كما كان مجردا من الإعجام، أى من تفريق الحروف المتشابهة، بوضع نقط لمنع اللبس، وكان هذا النقط وذاك الإعجام مصدر التحريف والتصحيف. فصار الإعجام، من بعد ما كان علامة الإبهام والإخفاء، «نور» الكتاب. وقعت (ع ج م) فى كلام العرب للإبهام والإخفاء، ووقعت ضد البيان والإفصاح. من ذلك قولهم رجل أعجم، وامرأة عجماء : إذا كانا لا يفصحان ولا يبينان كلامهما. وكذلك العُجم والعَجم، ومن ذلك قولهم عجم الزبيب وغيره، إنما سمى عجما لاستتاره وخفائه بما هو عجم [٢٦]. غير أنّ الإعجام، من جهة، والنقط التشكيلي، من جهة أخرى، صارا أساس الوقاية من التصحيف. «وقد رُوى أن السبب فى نقط المصاحف أن الناس غبروا يقرءون فى مصاحف عثمان رحمة الله عليه، نيفا وأربعين سنة، إلى أيام عبد الملك بن مروان. ثم كثر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزع الحجاج إلى كتابه، وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات. فيقال : إن نصر بن عاصم قام بذلك، فوضع النقط أفرادا وأزواجا. وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف، وبعضها تحت الحروف. فغبر الناس بذلك زمانا لا يكتبون إلا منقوطا. فكان مع استعمال النقط أيضا يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام،

فكانوا يتبعون النقط بالإعجام. [ب]فإذا أغفل الاستقصاء على الكلمة فلم توف حقوقها اعترى هذا التصحيف، فالتمسوا حيلة، فلم يقدروا فيها إلا على الأخذ من أفواه الرجال.» (٢٧) إنّ نصر بن عاصم، الذى قام بوضع العلامات لهذه الحروف المشتبهة، هو نصر بن عاصم الليثى النحوي، وكان فقيها عالما بالعربية من قدماء التابعين (٢٨). وكان نصر بن عاصم يستمع إلى أبى الأسود الدؤلى فى القرآن. من هنا تم اللجوء إلى الإضافات الرمزية لتستنير النصوص أمام القراءة. وقد كان أبوالأسود الدُّؤَلى أول من قام بهذه المهمة فى تاريخ الخط العربي. كان أبو الأسود الدؤلى أول من «رسم» النحو العربي(٢٩) وكان أبو الأسود الدؤلى «أول من أسس العربية، ونهج سبلها ووضع قياسها. وذلك حين اضطرب كلام العرب، وصار سراة الناس ووجوههم يلحنون، فوضع باب الفاعل، والمفعول، والمضاف، وحروف النصب والرفع والجر والجزم (٣٠). وهكذا أجمع الرواة، مع سوق كل منهم عددا متباينا من الروايات، على أولية أبى الأسود فى وضع النحو أو «رسم» العربية. وقام بضبط المصحف بالشكل ضبطا هو ما يسمى اليوم باسم «نقط الإعراب» . فنقط المصحف نقط إعراب أعود على حفظ النصوص من حدود النحو. استعمل أبو الأسود الدُّؤَلى فى المصحف هذه العلامات التى تدل على

الرفع والنصب والجر والجزم والضم والفتح والكسر والسكون. إن أبا الأسود بعد أن استعفى زيادا ما أمره به من أن يجعل للناس ما ينتفعون به ويعربون القرآن، عاد إليه بعد أن سمع اللحن في الآية «إنّ الله بريء من المشركين ورسوله»، فقال له : أنا أفعل ما أمر به الأمير. فليبغنى كاتبا لقناً يفعل ما اقول. فأتى بكاتب من عبد القيس فلم يرضه. فأتى بآخر «قال أبو العباس» المُبَرِّدُ أحسبه منهم»، فقال أبو الأسود : إذا رأيتنى قد فتحت فمي بالحرف فانقطه فوقه أعلاه، فإن ضممت فمي فانقط نقطة بين يدى الحرف، وإن كسرت، فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن اتبعت شيئا من ذلك غنة، فاجعل مكان النقطة نقطتين، فهذا نقط أبى الأسود(٣١). ودل أبو الأسود على الفتحة بنقطة فوق الحرف، وعلى الضمة بنقطة بين يدى الحرف، أى إلى جانبه من دون أن تكون النقطة على أعلى الحرف كما في الفتحة، وعلى الكسرة بنقطة أسفل الحرف. وأما الحروف الساكنة فأهملت. وأما التنوين- الغنة، فدل عليه بنقطتين من دون الواحدة. ولم تكن الحروف في عهد أبى الأسود معجمة. من هنا وضع أبو الأسود الضوابط التى تؤمن إعراب القرآن، كما حفظه متواترا عن الصحابة. وقد كان ذلك تطويرا من أجل تطوير رسم المصحف. وقد أدى ذلك التطور في رسم المصحف، إلى تطور

القـراءات القـرآنيـة من قـراءة الرسـول نفـسـه إلى قـراءة المهـاجـرين والأنصـار وغـيرهـم من الصـحـابة [٣٢]. ونهـضت القراءات إذاً على اختلاف لغات العرب. واختلاف لغات العرب من وجوه :

١ - الاخـتـلاف فـي الحـركـات كـقـولنا : «نَسـتـعين» و«نِستعين» بفتح النون وكسرها. قال الفراء : هي مفتوحة في لغةِ قريش، وأسدُ، وغيرهم يقولونها بكسر النون.

٢ - الاختلاف في الحركة والسكون مثل قولهم : «معكم» و معكم. أنشد الفـراء : ومن يتق فـإن الله مـعـه ورزق الله مؤتاب وغاد.

٣ - الاختلاف في إبدال الحروف نحو «أولئك» و «ألالك». أنشد الفراء : ألالك قومي لم يكونوا أشابه وهل يعظ الضليل إلا ألالكا

٤ - الاختلاف في قولهم «أنّ زيدا» و «عنّ زيدا».

٥ - الاخـتـلاف في الهـمـز والتليين نحـو «مـسـتـهـزؤن» و«مستهزون».

٦ - الاخـتـلاف في التـقـديم والتـأخـيـر نحـو «صـاعـقـة» و«صاقعة».

٧ - الاخـتـلاف في الحـذف والإثبات نحـو «اسـتـحـيـيت»

و«استحيت» و «صددت» و«أصددت».

٨ - الاختلاف فى الحرف الصحيح يبدل حرفا معتلا نحو «أما زيد» و «أيما زيد».

٩ - الاختلاف فى الإمالة والتفخيم فى مثل «قضى» و«رمى» فبعضهم يفخم وبعضهم يميل. والإمالة أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء كثيرا وهو المحض.

١٠ - الاختلاف فى الحرف الساكن يستقبله مثله. فمنهم من يكسر الأول ومنهم من يضم فيقولون : «اشتَرَوِ الضلالة» و «اشتروُ الضلالة»، «أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُواْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ» (١٦)

١١ - الاختلاف فى التذكير والتأنيث فإن من العرب من يقول : «هذه البقر» ومنهم من يقول : «هذا البقر» و «هذه النخيل»، و«هذا النخيل».

١٢ - الاختلاف فى الإدغام نحو «مهتدون» و«مُهَدُّون».

١٣ - الاختلاف فى الإعراب نحو «مازيد قائما» و«مازيدٌ قائم» (٣٣).

٢- ٣- مفهوم «ترتيل» القرآن :

أصحيح أن ترتيل القرآن وتحسين الصوت به أدى إلى اختلاف المعانى المرادة، فكان مثل القراءات فى ذلك؟ أخذ

محمد رجب البيومي على جاك بيرك قرنه بين الاختلاف الصوتي واختلاف المعنى فى النص، بينما أفرد باب التلاوة بالتصنيف جماعة منهم النووى فى «التبيان»، وقد ذكر فيه وفى «شرح المهذب فى الأذكار» جملة من الآداب، ولخصها السيوطى(٣٤). تسن القراءة بالتدبر والتفهم فهو المقصود الأعظم والمطلوب الأهم وبه تنشرح الصدر وتستنير القلوب. تقول الآية : كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته. وقال أفلا يتدبرون القرآن، وصفة ذلك أن يشغل قلبه بالتفكر فى معنى ما يلفظ به فيعرف معنى كل آية ويتأمل الأوامر والنواهى ويعتقد قبول ذلك فإن كان مما قصر عنه فيما مضى اعتذر واستغفر وإذا مرّ بآية رحمة استبشر وسأل أو عذاب أشفق وتعوذّ أو تنزيه نزّه وعظم أو دعاء تضرع وطلب. ودرست «القراءات» القرآنية طرق الأداء الصوتي. وأشار القرطبى إلى أنّ «الخلاف» ودرسة «القراءات» القرآنية، عائد إلى عدم «فهم معنى القرآن بترديد الأصوات وكثرة الترجيعات.» (٣٥) وقال الطبرى (٣٦)، إنّ أهل التأويل اختلفوا فى تأويل عبارة «يتلونه حق تلاوته». فمعنى ذلك «يتبعونه حق اتباعه». من هنا، اقترنت التلاوة بمعنى اتباع القرآن. وقال الزركشى فى سياق الكلام على آداب تلاوته وكيفيتها، إنه «ينبغى أن يشتغل قلبه فى التفكر فى معنى ما يلفظه بلسانه، فيعرف من كل آية

معناها، ولا يجاوزها إلى غيرها حتى يعرف معناها، فإذا مر به آية رحمة وقف عندها وفرح بما وعده الله منها، واستبشر إلى ذلك، وسأل الله برحمته الجنة. وإن قرأ آية عذاب وقف عندها، وتأمل معناها؛ فإن كانت فى الكافرين اعترف بالإيمان، فقال : آمنا بالله وحده، وعرف موضع التخويف، ثم سأل الله أن يعيذه من النار.» (٣٧) إنّ طلب الاجتهاد فى تحرير النطق بلفظ القرآن، «والبحث عن مخارج حروفه، وصفاته، ونحو ذلك، وإن كان مطلوبا حسنا، لكن فوقه ما هو أهم منه، وأولى وأتم، وهو : فهم معانيه، والتفكر فيه، والعمل بمقتضاه، والوقوف عند حدوده، والتأدب بآدابه. (٣٨)

من هنا يدل الصوت على المعنى(٣٩). فإنه بالإمكان أن نحدد البحث الدلالى على أساس من العلاقات الواردة فى أنواع التحليلات الأكثر شهرة، ومن بينها علم الأصوات. وقد ارتبط علم الدلالة بعلم الأصوات من جهة تحديد موضوع علم الأصوات نفسها. «فالصوت» (٤٠) هو ما يفيد لإقامة فروق بين الدلالات. من هنا بحث المعاصرون فى «وظيفة التمييز» وفى القدرة على «التفريق بين دلالات الكلمات». و«وسيلة الصوت» هى ما يتيح تحديد وحدة دلالية. إنها علامة لفظ تركيبى يجعل العلاقات والفروق بين مدلولات متتالية ما ممكنة، وحتى من ناحية الجملة، بالإمكان أن يعطى الجملة

هيئة خاصة بواسطة النبرة، والوزن. ففي كل مرة يظهر المعنى الجديد. تلك هي الحالة التي يلتقي فيها علم الأصوات مع علم العروض. إذن، لا يمكن استبعاد العنصر الصوتي من الاعتبارات الدلالية، بحجة أنه لا يشكل، منفرداً، دلالة معينة. فالدلالة المعينة تستمد من القيم المتميزة العاملة دون عبارته المقتبسة إجماليًا بقدر ما تستمد من المدلولات المنفصلة عن سياق انتاجها الدال. نحن هنا أمام منطوق يبقى لفظه برسم الفهم إلى حد كبير. ولابد أولاً من الاستناد إلى المضمون اللغوى الذى يتعلق بالصوت. فهذا المضمون تبايني، وليس المضمون وضعياً. وفى حين أن الكلمات تتميز بالدلالات، فإن الأصوات تتميز بالفروق الدلالية. ولقد أمكن إنكار صحة مثل هذا الجمع بين الصوت والدلالة. قد يكون معيار اختلاف الدلالات عائداً إلى توسيع مفرط لمفهوم الدلالة نفسه، وإلى وهم حول اختراق المعنى للصوت، لأن الفروق التى تحملها الأصوات تقوم بين عناصر معجمية لا دلالية، فالمعنى كموضوع لعلم الدلالة هو ما يحيل إلى خارج الواقع اللغوى. ويبين هذا النقد أن الأسئلة التى طرحت الآن حول فهم العلاقات بين الصوت والمعنى، حتى ولو لم يكن المعنى مقتصراً على علاقة اسنادية، لا تزال بغير أجوبة. غير أن هذا النقد لا يصلح كإثبات على انقسام بين المستويين. ذاك أنهما

مـختـرقـان «بقصـدية» واحـدة هـى التـدليل على شكل المعـجم والدلالة مـعا، من طريق الإحـالة الضـامنة للعلاقات مع مـا هـو شـفـهي. ليـست القـصـدية واقـعًـا نفـسـيًـا، وهـي لا تـنـدرج بالضـرورة فى حـقـل شـعـور استـعـلائى، لكنهـا تـدل على غـائيـة النبر الصـوتي، مع انتمائه بمضمونه إلى مستوى الدال وحده، فإنه يعنى بمداه مسـتوى المدلول. إن فكرة هذه الغـائية واردة فى التـحديد الأسـاسـى لعلم الأصـوات. فـهى تدرس الأصـوات مـن النـاحـيــة اللـغـوية البـحـت، لا مـن النـاحـيــة المادية والفـيزيولوجية. ويجب أن ينظر فى الصـوت، حـتى ولو لم يكن بنفسـه ناقلاً للمدلول، مـن منظور إنتـاج المدلولات، وهـو منظور لا مـجـال للحـديث خـارجـه عن واقع لـغـوي. لا وجـود لميدان المعنى فى اللغـة بمعـزل عن الدالات، وبالتـالى عن الأصـوات التى هـى مكوناتهـا. وهـذا مـا يسـمح، مع كل فروق المسـتويات، بدراسـة العـلاقـة العـمـيـقـة بين علم الأصـوات وعلم الدلالة. وبالتالى يدل الصـوت، على دلالة مزدوجة، لا على دلالة واحـدة، ألا وهـي، من جـهـة، دلالة «وظيفية» مطـردة، ومن جـهـة أخـرى، دلالة صوتية غير مطردة (٤١).

٢- ٤- دلالة النص الصوتية المطردة :

وأمـا الدلالة الصـوتيـة المُطَرِدة، فـهى تـعـتـمـد تغـيـيـر مـواقـع الفـونيـمـات، أيّ اسـتـخـدام المقـابلات الاسـتـبـدالـيـة بين الألفـاظ.

فيقع تعديل أو تغيير فى معانى هذه الألفاظ. لأنّ فى كل فونيم مقابل استبدإلى لآخر. فتغيره أو استبداله بغيره لابد أن يعقبه اختلاف فى المعنى، كما فى نفر ونفذ. فبمجرد استبدال الراء بالذال يتغير معنى الكلمتين. وهذا ما يسمى باسم «الوظيفة الصوتية الصغرى أو المقصورة» لقاء الوظائف الكبرى، كالوظيفة المعجمية، والوظيفة الصرفية، والوظيفة النحوية، ووظيفة سياق الحال الدلالية. من هنا بإمكان كل حرف أو حركة العربية أن تلعب دور المقابل الاستبدالي. فالحروف فى تبدلها تنطوى على وظيفة فونيمية. كذلك الحركات، فهى فى تبدلها تنطوى على وظيفة فونيمية. وتنطوى الحركات على دلالة صوتية، أيّ على وظيفة فونيمية أقرب إلى وظيفة الحروف فى تغيير معانى الكلمات، اذ أن الحركة صوت فى الكلمة، وجزء لا يتجزأ منها. فحركة الحرف لا تنفصل عنه أثناء نطقه، ولا عبرة بكتابتها منفصلة عنه. وتؤدى الفتحة والكسرة والضمة والسكون، كوحدات صوتية، وظيفة معينة فى البناء الصوتي. فهى فونيمات أساسية. فالفتحة، تمثيلا لا حصرا، قد تقابل الكسرة والضمة مقابلة استبدالية، كما فى مترجِم، ومترجَم وضرَب وضُرب، وكذلك للسكون كما فى ضرْب وضَرب. كذلك بالإمكان أن يختلف لفظها بحسب موقعها، كما فى ترقيق إلى تفخيم، ففتحة اللام فى لفظة الجلالة «والله» يختلف عنها حينما نقول «بالله»، فالفتحة مرة

مفخمة، ومرة أخرى، مرققة. وهكذا بقية الحركات. تختلف الحركات فى نطقها بحسب مواقعها الصوتية، كالفونيمات الأخرى. تلك هى دلالة الفونيمات التركيبية وما يسمى باسم «الوحدات» الصوتية.

وهناك دلالة صوتية أخرى مطردة تعتمد ما يسمى فى التحليل الفونيمى باسم «الفونيمات غير التركيبية»، وهى ما يسمى باسم «الظواهر الزخرفية»، وهى الملامح الصوتية التى تصاحب الكلمات المتصلة أو الجمل، فتؤدى وظيفة دلالية. وأهم الملامح الصوتية هى النبر وموسيقى الكلام. كان النبر العربى يعنى فى بداية الأمر الهمز. ففى «اللسان» قيل للرسول (ص) يا نبئ الله ! فقال له : لا تنبر باسمى أى لا تهمز وفى رواية، فقال إنا معشر قريش لا ننبر، والنبر همز الحرف، ولم تكن قريش تهمز فى كلامها، ولما حج المهدى قدم الكسائى يصلى بالمدينة، فهمز، فأنكر أهل المدينة عليه وقالوا: «تنبر في مسجد الرسول (ص) بالقرآن» . والنبرة أعم من الهمز. فالنبر عند العرب ارتفاع الصوت، يقال نبر الرجل نبرة إذا تكلم بكلمة فيها علو»، أى فى الصوت. لذلك تخصصت الهمزة بالوقفة الحنجرية. والنبر علو يمكن وقوعه فى صوت الهمزة وغير الهمزة. وفى اللغة العربية نوعان من النبر:

٢- ٤- ١- النبر الصرفي- نبر الصيغة :

لا يختص النبر في الكلمة العربية بالمثال وإنما من اختصاص البناء أوالميزان ينبر نبرة. فبناء «فاعل» ينبر على المقطع الأول وهو الفاء، وهكذا ينبر كل مثال جاء على الوزن، مثل : قاتل، سارق، نائم ؛ فيقع النبر على ما يقابل الفاء فى البناء، «ومفعول» تنبر على العين و« مستفعل» على التاء وهكذا كل مثال يأتى على مثل هذين البناءين، مثل : مضروب، مقتول، مستحرج، مستدرك. إن هذا النبر فى العربية لا يؤدى إلى اختلاف فى معانى الكلمات، لأنه ليس نبرا فونيميا وظيفيا.

٢- ٤- ٢- ارتكاز الجملة :

يقع نبر السياق أى النبر الدلإلى فى الجمل، وليس على الكلمات المفردة. وهذا هو ارتكاز الجملة وهو:

٢- ٤- ٢- ١- التوكيد :

إما أن يكون تأكيديا، أيّ رفعة أقوى وأعلى من التقريرى :

٢- ٤- ٢- ٢- التقرير :

إما أن يكون تقريريا.

وهذان وصفان لا يمكن وصفهما بنبر الصيغة. وأيّ مقطع فى المجموعة الكلامية سواء كان فى وسطها أم آخرها يصلح

لأن يقع عليه مثل هذا النبر. والمسافة بين حالتيّ النبر فى الكلام المتصل متساوية، وهذا ما يُسَمى باسم «الإيقاع». وما يهم هو ما سماه ابْن جِنِي باسم التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم، فتزيد فى قسوة اللفظ، وتتمكن فى تمطيط اللام وإطاله الصوت بها وعليها وتمكن الصوت بإنسان وتفخمه، فتستغنى بذلك عن وصفه. التطريح، من طرح الشئ اذا طوله ورفعه واعلاه. والتطويح من طوح به ذهب هنا هناك، والتفخيم كما نعرفه هو ضد الإمالة، وهى ظاهرة صوتية ناتجة عن حركات عضوية تغير من شكل حجرات الرنين بالقدر الذى يعطى هذه القيمة الصوتية المفخمة. ويقع هذا النبر فى الدلالة. فهذا التمطيط وتلك الإطالة، ومن قبلها زيادة قوة النطق، تغنينا عن التصريح بصفات المذكور فى مدحه. وهى أبلغ فى الدلالة من التصريح بالأوصاف، لأنها تطلق العنان حين نسمعها لنتصور أن الممدوح قد بلغ النهاية أو الذروة فى شجاعته أو جوده وسماحته. وأما موسيقى الكلام فصلتها وثيقة بالنبر فلا يحدث من دون نبر للمقطع الأخير من الجملة، أيّ فى الكلمة التى تقع فى آخر الجملة. وموسيقى الكلام إنما هو المصطلح الصوتى الدال على الارتفاع والانخفاض ما بين قوسيٍ الهبوط فى درجة الجهر فى الكلام. إذاً فهى تغيرات موسيقية تتناوب الصوت من صعود إلى

هبوط أو من انخفاض إلى ارتفاع. وموسيقى الكلام فى الكلام المنطوق كالترقيم فى الكلام المكتوب. غير أنّ موسيقى الكلام أوضح من الترقيم فى الدلالة على المعنى الوظيفى للجملة. فالترقيم وضع علامات فى حالة جامدة ليس لها تأثير موسيقى الكلام الذى يصاحب الحديث لينبه ويثير ويتطلب حالة من الانتباه والمتابعة لما يجرى فهو يقوم بوظيفة دلالية.

من هنا يختلف موسيقى الكلام من لغة إلى لغة ومن لهجة إلى لهجة ومن فرد إلى فرد بحيث يستحيل وضع ضوابط تنغيمية أو نظام من موسيقى الكلام يجب اتباعه ولكن هنالك نوعين من موسيقى الكلام وهما النغمة الهابطة من أعلى إلى أسفل على آخر مقطع وقع عليه النبر ومن أسفل إلى أعلى على آخر مقطع وقع عليه النبر. والنغمة الهابطة أكثر ما تستعمل فى التقرير لتفيد أن الجملة قد انتهت والمعنى قد تم، والنغمة الصاعدة تدل على أنّ الكلام بحاجة إلى إجابة وغالبا ما تكون استفهاما، وهناك نغمة سُميت باسم «النغمة المسطحة» فى قوله : وإذا وقف المتكلم قبل تمام المعنى وقف على نغمة مسطحة لا هى بالصاعدة ولا بالهابطة كالوقف على البصر، القمر فى الآيات ٧ و٨ و٩ و١٠، من سورة القيامة ٧٥ : «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ» (٧)، «وَخَسَفَ الْقَمَرُ» (٨)، «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (٩)، «يَقُولُ الإنسان يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرّ» (١٠).

وهذا الإتجاه فى تقسيم موسيقى الكلام يطابق اتجاهات موسيقى الكلام فى اللغة. فهناك ثلاث اتجاهات للتنغيم تُسمى احيانا باسم «حدود العبارة». وهى ارتفاع فى النغمة على النهاية الأخيرة لسلسلة النغمات والعلامة التى تشير إليها وتشبه فى مدلولها علامة الاستفهام كما نقول أيّ كأنك تود أن تقول شيئاً ما إجابة عن كلامى أو هبوط فى النغمة، وكأنك تقول فى هذه النهاية على الأقل للجزء الذى أود قوله وغالبا ما يستعمل فى الأسئلة التى لا تحتاج إلى جواب كالاستنكار أو التقرير، أو بقاء النغمة فى المستوى نفسه. هناك إذناً رابطة بين النبر وموسيقى الكلام. فلابد من أن تنتهى نغمة موسيقى الكلام صاعدة أو هابطة على مقطع منبور. ثم بعد ذلك تنتهى الجملة بإشاحة الوجه من بعد التطويح والتطريح بتمطيط اللام وإطالتها. فقد وقع على الجملة أكثر من تغيير موسيقى. فإن ذممت الرجل وصفته بالضيق فقلت سألناه وكان إنسانا. وتزوى وجهك وتقطبه، فيغنى ذلك عن قولك «إنسانا لئيما أو لحزا أو مبخلا أو نحو ذلك». ولا يخفى أنّ هذه التغيرات الموسيقية هى نوع من موسيقى الكلام للجملة أو للعبارة. وتقع موسيقى الكلام للدلالة على المعنى. إنّ لفظ الاستفهام اذا ضامه معنى التعجب استحال خبرا، وذلك قولك مررت برجل أى رجل فأنت الآن مخبر بتناهى الرجل فى الفضل، ولست متفهما، وكذلك مررت برجل أيما رجل لا ما زائدة وكما

فى الآية ١١٦ من سورة المائدة : «وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَـهَيْنِ مِن دُونِ اللّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ» (١١٦)، إذا لحقته همزة التقرير عاد نفيا أى ما قلت لهم. قول الآية : «وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَـهَيْنِ مِن دُونِ اللّهِ»، اختلف فى وقت هذه المقالة، فقال قتادة وابن جريج وأكثر المفسرين إنما يقال له هذا يوم القيامة وقال السدى وقطرب قال له ذلك حين رفعه إلى السماء، واحتجوا بالآية : «إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (المائدة، الآية ١١٨)، فإن «إذ» فى كلام العرب لما مضى. والأول أصح يدل عليه ما قبله من الآية : «يَوْمَ يَجْمَعُ اللّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُواْ لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ» (المائدة: الآية ١٠٩ وما بعدها : «قَالَ اللّهُ هَـذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (المائدة، الآية ١١٩). وعلى هذا تكون «إذ» بمعنى «إذا» كما فى الآية : «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُواْ فَلاَ فَوْتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ» (سورة سبأ، الآية ٥١)، أيّ، إذا فزعوا.

٢- ٥- دلالة النص الصوتية غير المطردة :

وأمّا الشق الثاني للدلالة الصوتية فهي الدلالة الصوتية غير المطردة. وهي الدلالة التي لا تخضع لنظام معين أو قاعدة مضبوطة. وهي دلالة يكتنفها الغموض لأنها تنهض على تصور يفترض لكل صوت دلالة طبيعية على معنى. بمجرد النطق بهذا الصوت يقفز هذا المعنى إلى الذهن. وافتراض هذه الشفافية في الاصوات ليس اكثر من تصور عقلي ينشأ مع طول معايشة احد اللغويين هذه الاصوات، ولكثرة تعامله بها تداولها مقترنة بمعانٍ معينة فيستقر في ذهنه أنّ لهذه الاصوات دلالة ذاتية طبيعية على هذه المعاني. وتنهض الدلالة الصرفية على ما تؤديه الأوزان الصرفية العربية وأبنيتها من معانٍ. فالتثنية والجمع والتحقير والنسب هي في عرف علم اللغة الحديث فصائل نحوية/وسائل النحو. وهذه الدلالة هي الدلالة الصناعية، وهي دلالة البناء أو الصيغة الصرفية على معنى، وذلك بقوله: «ألا ترى إلى قام ودلالة لفظه على مصدره ودلالة بنائه على زمانه؟»، أي دلالة قام بلفظة أي بحروفه أو فونيماته دلالة وظيفية مطردة على القيام أو الحدث. وصياغته على هذا الوزن أو البناء تدل على أن القيام قد حدث في الزمن الماضي. وتقع هذه الدلالة في القوة بعد الدلالة اللفظية وقبل الدلالة المعنوية التي هي عبارة عن حاجة الفعل

الضرورية إلى الفاعل. أى الاستدلال على الفاعل من الفعل. وبصورة أخرى منطقية لا فعل بدون فاعل، وهى أقرب ما تكون إلى العلاقة النحوية بين الفعل والفاعل. وهذه الدلالة فى المرتبة الثالثة من القوة بعد اللفظية والصناعية. وتستمد الدلالة الصناعية قوتها من الدلالة اللفظية كإطار للفظ، أو بالأحرى القالب الذى تصب فيه الألفاظ وتبنى على صورته ومنواله، حيث أن الصيغ عبارة عن صور للألفاظ، فصيغة «فاعل» صورة أو قالب لكل اسم فاعل يأتى من الثلاثي، نحو: فائز، نائم، حاضر.

إن لكل قسم من أقسام الكلام إذا كان مصدراً يدل على حدث، وإذا كان علماً يدل على معين، والفعل يدل على الحدث والزمن. وأما كان وأخوتها فتدل على الزمن من دون الحدث. والحرف أداة ربط بين الأساليب كالشرط والاستفهام، أى أنها بوظيفة نحوية بربطها بين مفردات التركيب، أو بإقامة نوع من العلاقات فى السياق. ومن القيم الصرفية المورفيم أو دال النسبة التى تعبر عن النسب التى يقيمها العقل بين دوال الماهية. والمورفيم عنصر صرفى أو وحدة صرفية، حراً أومقيد. وأما الحر «فهو جزء الكلمة الذى يمكن استقلاله بنفسه محوناً كلمة»، وقد سمى «دال الماهية»، لأنه لا يطلق لفظ المورفيم إلا على العنصر الذى يعبر عن النسب بين

الماهيات، أيّ على المورفيم المقيد الذى يتحتم اتصاله بسواه، كالسوابق أو اللواحق التى تدل على الفصائل والنسب النحوية. إن كلمة «مسلمون» فى العربية فيها: «مسلم» مورفيم حر، و«الواو والنون» مورفيم مقيد.

إنّ حروف المضارعة وإن كانت تتساوى فى إفادة الحال أو الاستقبال للفعل الذى تزاد عليه، فهى فى نظرة لها قيمة أخرى، أى لها وظيفة دلالية أخرى، وهى الدلالة على الفاعل: «أضرب» مثلاً تعنى أن الفاعل هو المتكلم مفرداً، بدليل وجود الهمزة، والنون فى نضرب دليل على أن الفاعل جمع من المتكلمين، والتاء فى «تضرب» دليل على أن الفاعل مفرد مؤنث غائب أو مفرد مذكر مخاطب حسب السياق، والياء فى «يضرب» تدل على أن الفاعل مفرد مذكر غائب، وهذا واضح من قوله : «تقديمهم لحرف المعنى فى أول الكلمة، فقدموا دليله، وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة فى أول الفعل، إذ كن دلائل على الفاعلين، من هم، وما هم وكم عدتهم، نحو: «افعل، ونفعل، وتفعل، ويفعل». وهو يتكلم فى صيغة الفعل فى اللغة العربية، وهى دلالته على ذات الفاعل، أو أنه يتضمن ضمير الفاعل فى تركيبه. ولا يستقل الفعل العربى بالدلالة من دون الذات. وتتصل الذات بالفعل فى تركيبة الأصلى نفسه، فأنت تقول : أكتب، أو يكتب، أو تكتب... إلخ، ولا يوجد فى

العربية فعل مستقل عن ذات، ففى حين أن اللغات الغربية الحية تضطر غالباً إلى إثبات «الآنية» أو الذات من طريق ضمير المتكلم، أو المخاطب، أو الغائب مصرحاً به فى كل مرة، بحيث لا تفهم نسبة الفعل إلى الفاعل من دون التصريح، بينما فى اللغة العربية نقول : «يذهب» دون حاجة إلى إثبات الضمير، لأن الصيغة تتضمنه.

كذلك قرر ابن جنى فى صيغ صرفية عدة فروقاً فى الدلالة بسبب زيادة مورفيم فى أول الصيغة أو فى وسطها على الحروف الأصلية، أو على الجذر الأصلى. فالوزن الصرفى «فعل» إذا زدنا الهمزة فى أوله، صار «أفعل»، وستختلف دلالته، فـ «أدخل وأخرج» تجعل الفاعل مفعولاً، فإذا كانت «دخل» تفيد دخول الفاعل بمحض إرادته، فإن «أدخل» تفيد أن هناك من دفعه إلى الدخول، فزيادة الهمزة كان لها تأثير على المعنى الصرفى والنحوى، فهى مورفيم. كذلك قد تفيد زيادتها أن الشىء قد وصل غايته، فإذا قلت: «أحصد الزرع» أى أن الزرع قد نضج، وأن وقت حصاده، فزيادة الحرف سدت مسد جملة من ناحية، ومن ناحية أخرى غيَّرت دلالة الفعل، فهو يقول: «فاعل، وأفعل، وفعل، كل واحد من المثل جاء لمعنى، فأفعل للنقل وجعل الفاعل مفعولاً نحو: دخل وأدخلته وخرج وأخرجته، ويكون أيضاً للبلوغ نحو: احصد

الزرع، وأركب المهر، وأقطف الزرع، ولغير ذلك من المعانى»، نحو المعنى أو إثباته، كقولك أشكيت زيداً إذا أتيت ما يجعله يشكو منك، أو إذا أزلت شكواه وأعطيته حقه وما يريده منك، وكذلك أعجمت الكتاب، كما أنها تعنى إبهامه كذلك تعنى إزالة الإبهام. وأما ما جاء على وزن فاعل، أيّ بزيادة الألف فى الوسط، فإنه للدلالة على أنّ المشاركة في الفعل من اثنين أو أكثر لا من واحد، مثل: قاتل، شارك، ساهم، حيث يقول : «وأما فاعل فلكونه من اثنين فصاعداً، نحو: ضارب زيد عمراً، وشاتم جعفر بشراً».

وأما تضعيف العين فى صيغة «فعل»، فقد يأتى للدلالة على تكثير الفعل، وذلك فى قوله: «وأما فعل فالتكثير، نحو: غلق الأبواب، وقطع الحبال، وكسر الجرار». كذلك قد يأتى هذا التضعيف ليفيد معنى آخر، فمرضته مثلاً تفيد أننى جعلته مريضاً، أو أزلت عنه المرض وعالجته، كذلك عجمت، وذلك في قول ابن جنى : «مرضت الرجل: أى داويته ليزول مرضه، وقالوا أيضاً عجمت الكتاب، فجاءت فعلت للسلب أيضاً كما جاءت أفعلت». ونظيرهما فى السلب والإثبات «تفعلت»، كقولك تأثمت، أيّ فعلت إثما أو تركت الإثم، وذلك فى قوله : «ونظير فعلت وأفعلت أيضاً تفعلت، قالوا: تأثمت أى تركت الإثم». وهكذا تكون الهمزة والتضعيف، والتاء

يصحبها التضعيف من المورفيمات المقيدة التى تقوم بدور دلالى فى العربية ونظامها الصرفى.

وأما زيادة المورفيمات فى الأفعال كسوابق أو لواحق أو حشواً، فتقع فى بيان دلالتها ووظائفها فى النظام الصرفى، كما فى قراءة أُبىّ «تباركت الأرض»، حيث تنهض العبارة على التفاعل من البركة وهو توكيد لمعنى البركة. كقولك: (تعالى الله) فهو أبلغ من علا، وكقول العجاج: «تقاعس العز بنا فأقعنسا»، فهو أبلغ من قعس. واصل هذا كله من فعل... كقطعت وكسرت، ألا تراها أقوى معنى من قطعت وكسرت؟ وعليه جاء قوله: «أخذ عزيز مقتدر»، فهو أبلغ من قادر، ولهذا جاء قوله: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت». فعبر عن لفظ الحسنة بكسب، وذلك لاحتقار الحسنة إلى ثوابها. وجاء «اكتسبت» فى السيئة تنفيراً عنها وتهويلاً وتشنيعاً بارتكابها. وهكذا استطاع أن يدرك أسرار هذه الزيادة وذلك التكرار، ويجعل منها مورفيمات ذات وظائف دلالية فى إفادتها الكثرة والمبالغة فى المعنى ليناسب السياق. تلك هى الوظيفة الدلالية للحركات. إنها مورفيمات لا تقل عن الحروف السابقة أو اللاحقة فى بيان الفروق الدلالية. فصيغة «مفعل» إذا كانت الميم الزائدة فيها مفتوحة. فالصيغة تدل على الحدث، أى تكون مصدراً، وأن الشىء ثابت. وأما إذا

كانت هذه الميم نفسها مكسورة فهي تدل على اسم آلة غير ثابت، وذلك في قوله «مفعل ومفعل، الحرف الزائد في أولهما المعنى، وذلك أن مفعلاً يأتي للمصادر نحو ذهب مذهباً، ودخل مدخلاً، وخرج مخرجاً، ومفعلاً يأتي للآلات والمستعملات نحو مطرق ومروح ومخصف ومئزر». ثم قولهم للسلم مرقاة، وللدرجة مرقاة، فنفس اللفظ يدل على الحدث الذى هو الرقي. وكسر الميم مما ينقل ويعتمل عليه وبه، كالمطرقة والمئزر والمنجل. وفتحه ميم مرقاة تدل على أنه مستقر فى موضعه كالمنارة والمثابة». وهكذا يصبح كل من الفتحة والكسرة مورفيما يوجه معنى الصيغة. واستطاعت اللغة بهما أن تقيم فرقاً دلالياً بين صيغتى مفعل ومفعل : ومثل هذا ما ساقه أبوالفتح فى توجيه قراءة حسان بن عبد الرحمن فى الآية: «وكان بين ذلك قواماً»، إذ قال : «القوام بفتح القاف الاعتدال فى الأمر، ومنه قولهم جارية حسنة القوام، إذا كانت معتدلة الطول والخلق. وأما القوام بكسر القاف فإنه ملاك الأمر وعصامه. فكذلك الآية : «وكان بين ذلك قواماً»، أيّ ملاكاً للأمر ونظاماً وعصاماً. والحق أن هذا المثل أوضح من سابقة إذ بيَن الفرق الدلالى فى كلمة واحدة، مرة مستعملة مع مورفيم الكسرة والأخرى مع مورفيم الفتحة.

ومن هنا ومن خلال تحليل «الأصوات اللغوية»، صار

بالإمكان أن نفهم الروايات المختلفة. فهي تعتمد، كما أسلفنا من قبل، حديثا نبويا يقول إن القرآن نزل على «سبعة أحرف» كلها شاف كاف، أيّ أن القرآن مقروء بسبع لغات متفرقة من لغات القبائل العربية مختلفة الألسن. ويشير حديث آخر إلى أن أصحاب الرسول حاولوا تلاوة بعض القرآن. فاختلفوا في قراءته من دون تأويله. وأنكر بعض القراء بعضا مع دعوى كل قارىء منهم امتلاك القراءة الصحيحة.

إن جاك بيرك جعل القراءات والتلاوة علمًا واحدًا، حسب البيومي. قال جاك بيرك إنه يُذكر بأسماء المجددين الذين صبغوا تلاوة الآيات بالصبغة اللحنية. فإن هناك فرقا بين «أصحاب القراءات»، من جهة، وبين «قراء الألحان»، من جهة أخرى. وأورد ابن قتيبة تحت عنوان «قراء الألحان» الأسماء التالية : عبيد الله بن أبي بكر، وعبيد الله بن عمر بن عبيد الله، والإباضي، وسعيد العلاف، والهيثم، وأبان، وابن أعين، والترمذى محمد بن سعد. وهم ليسوا «أصحاب القراءات». لذا صار فن «القراءات» علمًا له قواعده المتميزة عن علم التلحين. بعبارة أخرى، هناك جهتان : جهة القراءة وجهة التلاوة. وقد أضاف بيرك أن بعض القراء كانوا أول الأمر من المحاربين والمرتلين معا، أى أن هناك تداخلا بين القراءة والتلحين، وهو التداخل الذى قال به المفكر التونسى المعاصر

هشام جعيط. لم يكن القراء هيئة محترفين متخصصين فى التلاوة إنما كانوا مقاتلين، ومحاربين، مثل غيرهم من المحاربين، يتلقون العطاء. وكان قادتهم نشطين وزعماء سياسيين، وإن كان الالتزام الدينى والالتزام القرآني، حاضرا لديهم بقوة. فلذى البعض من القادة مثل الأشتر، وصعصعة بن صوحان، ويزيد بن قيس، يهيمن الجانب الحركي. ولدى الآخرين من أصحاب ابن مسعود، والأسود بن يزيد، وعلقمة بن القيس، ومسروق، وكعب بن عبدة، يهيمن الجانب الديني، ولم يتولوا مواقع قيادية حقيقية. كانوا جميعا من قراء القرآن بدرجات متفاوتة. كانوا يعلمونه للغير، ويفسرونه، ويرددونه ترديدا أمينا وبصوت مرتفع مع كل دقائقه، لكنهم كانوا فى غالبيتهم قادرين على قراءته فى المصاحف التي كانت، حينئذ، قد بدأت تتكاثر بوفرة. وكانوا يرون القراءة في المصحف من العبادة، بمثابة نوع من الصلاة، وكان أغلب الشواهد حول ثوزات الكوفة تقدمهم كأهل تقوى، وورع، وفى صفين، وضعهم هاشم بن عتبة في مرتبة «أصحاب محمد». بعبارة أخرى، كانوا جميعا من «أصحاب الدين»، أى كانوا جميعا ممن يمثلون الدين تمثيلا حقيقيا. كان القراء نخبة إسلامية وقرآنية قيد التكون، أعطت، تحت تأثير الظروف، كل قدرها ومداها. إن الأسماء التى وردت إلينا، لا تتجاوز العشرين

اسما من القادة. لكن بضع مئات من القراء كانوا يحيطونهم، وكانوا يشكلون بيئة عريضة نسبية شديدة التماسك، فقد استطاع الأشتر سنة ٣٤ هجرية أن يجند ٥٠٠ رجل على أقل تقدير، وبلغ عدد من انتقل من أهل الكوفة إلى المدينة فى تحركهم ضد عثمان سنة ٣٥ هجرية، ٥٠٠ و٦٠٠، وبلغ عدد قراء البصرة فى أيام أبى موسى الأشعرى (٤٢)، أيّ قبل ٢٩ هجرية، ٣٠٠، وانتظم نحو ٤٠٠٠ قاريء من جيش الشام فى وحدات قتالية مستقلة فى معركة صفين، تماما مثل قراء الكوفة. مع ذلك، لا نعرف على وجه الدقة مركز هؤلاء المحاربين-القراء، القَبلي، ولا مركزهم القتالى فى التسلسل القيادى فى الجهاد. (٤٣)

والتداخل بين فئة القراء وفئة المحاربين لا يتعارض مع ما أورده محمد رجب البيومي من أن محمود عرنوس قد كتب فصلاً تحت عنوان «قراءة القرآن بالألحان» قال : «قالت حفصة بنت عمر «وقد عرفنا قول عائشة من قبل». كان الرسول يقرأ السورة ويرتلها حتى تكون أطول من أطول منها. تريد أنه إذا قرأ سورة رتَلها حتى تكون أطول من سورة أخرى هى أطول منها. وفى حديث البخارى قال قتادة : سألت أنس بن مالك «خادم رسول الله» عن قراءة النبى فقال كان يمد مداً، وفى رواية كانت مداً ثم قرأ باسم الله الرحمن

الرحيم يمد باسم الله والرحمن والرحيم، وجاء في الحديث عن الرسول أنه قال «إن من أحسن الناس صوتًا من إذا سمعتموه يقرأ حسبتموه يخشى الله، وفي حديث عن أبي هريرة قال دخل الرسول المسجد فسمع قراءة رجل، فقال من هذا ؟ فقيل هذا عبد الله بن قيس (٤٤). فقال لقد أوتي مزماراً من مزامير آل داود، وفي رواية قال الرسول: لو رأيتني وأنا أسمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود. ولقد صح عن عبد الله بن مسعود أنه قال : قال لي الرسول: إقرأ عليَّ القرآن، فقلت : أقرأ عليك، وعليك أنزل، قال إني أحب أن أسمعه من غيري، فقرأت عليه سورة النساء حتى إذا جئت إلى هذه الآية : فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً قال : حسبك الآن، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان. وكان في أصحاب الرسول من يجيد القراءة بصوت حسن، وكان الرسول يسمع منهم كما مر في حديث أبي موسى الأشعري، وكما روى عن عائشة في حديث آخر. قالت : أبطأت على الرسول، ليلة بعد العشاء، ثم جئت فقال : أين كنت؟ قالت : كنت أسمع قراءة رجل من أصحابك لم أسمع مثل قراءته وصوته من أحد، فقام وقمت معه حتى استمع له، ثم قال : هذا سالم مولى أبي حذيفة، الحمد لله الذي جعل في أمتي هذا. وقال محمود عرنوس، إنّ ترتيل

القرآن تجويد قراءته. إذن لجأ محمود عرنوس أيضا إلى المقارنة لا إلى الخلط بين الترتيل والقراءة. فالتجويد، حسب ما يقول محمود عرنوس، هو حلية التلاوة، وزينة القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيب مراتبها، ورد الحرف إلى مخرجه وأصله، ويلطف النطق به على كل صفته، من غير إسراف ولا تعسف، ولا إفراط ولا تكلف، وإلى ذلك أشار النبى بالمقارنة بين القراءة والترتيل بقوله إن : «من أحب أن يقرأ القرآن غضاً، فليقرأ قراءة ابن أم عبد، يعنى عبد الله بن مسعود». وقد نقل محمد رجب البيومى حكمين صريحين فى المقارنة بين القراءة والترتيل : أولا- قال الإمام الماوردى فى كتابه «الحاوي» إن : «القراءة بالألحان الموضوعة إن أخرجت لفظ القرآن عن صيغته بإدخال حركات فيه، أو إخراج حركات منه، أو قصر ممدود، أو مد مقصور، أو تمطيط يخفى به بعض لفظ القرآن ويلتبس المعنى، فهى حرام يفسق به القارئ لبس المعنى، ويأثم به المستمع لأنه عدل به عن نهجه القديم إلى الاعوجاج، والله يقول : «قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» سورة الزمر، الآية ٢٨ . ثانيا- قال الإمام ابن كثير: «والهدف أن المطلوب شرعًا إما هو التحسين بالصوت الباعث على تدبر القرآن وتفهمه، والخشوع والخضوع والانقياد للطاعة، فأما الأصوات بالنغمات المحدثة المركبة على الأوزان

والأوضاع الملهية، والقانون الموسيقى، فالقرآن ينزه عن هذا، ويعظم أن يسلك فى أدائه هذا المذهب، وقد جاءت السُنة بالزجر عن ذلك، كما روى عن حذيفة بن إليمان قال، قال الرسول (ص) «اقرءوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكتابين، وسيجيء قوم من بعدى يرجِّعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح مفتونة قلوبهم، وقلوب الذين يعجبهم شأنهم». هناك إذاً تداخل بين القراءة والتلاوة. فكيفيات القراءة ثلاث :

١ - **التحقيق** : وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الإظهار والشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والتنزيل والتؤدة وملاحظة الجائز من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا إسكان محرك ولا إدغامه وهو يكون لرياضة الألسن وتقويم الألفاظ. ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير أن يتجاوز فيه إلى حد الإفراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراءات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة فى الغنات كما قال حمزة لبعض من سمعه يبالغ فى ذلك: أما علمت أن ما فوق البياض برص وما فوق الجعودة قطط وما ليس فوق القراءة ليس بقراءة. وكذا يحترز من الفصل بين حروف الكلمة كمن يقف على التاء من نستعين وقفة لطيفة مدعياً أنه يرتل وهذا النوع من القراءة

مذهب حمزة وورش وقد أخرج فيه الدانى حديثاً فى كتاب التجويد مسلسلاً إلى أبى بن كعب أنه قرأ على الرسول التحقيق وقال: إنه غريب مستقيم الإسناد.

٢ - **الحدر** : بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو إدراج القراءة وسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والإدغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية، مع مراعاة إقامة الإعراب وتقويم اللفظ وتمكين الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس أكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط إلى غاية لا تصح بها القراءة ولا توصف بها التلاوة. وهذا النوع مذهب ابن كثير وأبى جعفر، ومن قصر المنفصل كأبى عمرو ويعقوب.

٣ - **التدوير** : وهو التوسط بين المقامين بين التحقيق والحدر وهو الذى ورد عن أكثر الأئمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الإشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند أكثر أهل الأداء. وأشار السيوطى إلى استحباب الترتيل فى القراءة وإلى الفرق بينه وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق للرياضة والتعليم والتمرين بينما الترتيل للتدبير والتفكر(٤٥).

٢- ٦- لحن القول :

وردت على العمل الذى تم على يد عثمان شبهات ضمن

أخبار مروية [٤٦]. أصحيح أن بالقرآن أخطاء نحوية حاول المفسرون أن يدافعوا عنها، فما انتهوا إلى شئ؟ لماذا يتأخر تصحيح الخطأ؟ أو لا يختفى كل الاختفاء؟ لماذا يكون الصواب رد فعل؟ لماذا لا يبدأ عملا إيجابيا مدفوعا بقواه الذاتية؟ أهو الكسل؟ من أشهر التعريفات للحرية أنها حرية الخطأ، أى حق الإنسان في التفكير من دون الرعب من ارتكابه خطأ. ففي النظم الديكتاتورية يعتبر فكر السلطة هو الصواب المطلق والبديهي، ومن ثم فمخالفته هي الخطأ، الذى ليس بإمكان مؤمن أن يقع فيه، بل هو من فعل الشيطان، كما كان الحال أيام سيطرة الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا، أو من وحى العدو القومى أو الطبقي، كما كان الحال فى النظم الفاشية والشيوعية وأشباهها في العالم الثالث، حتى وصلت الديمقراطية الغربية إلى إقرار حق الخطأ وحماية المعارضة من التنكيل بسبب اجتهادها، وأما الإسلام فقد قرر حق الاجتهاد وأثاب على الاجتهاد الخاطئ، لكن «أن تخطيء فى العلم أيسر من أن تخطيء فى الدين.» [٤٧] ومن مجالات البحث فى القرآن، كما هو معروف، إعراب ألفاظه. فالإعراب فرع المعنى، ومن يجلى لنا إعرابه يكشف لنا عن معان فيه.

وأفرد إعراب القرآن بالتصنيف مكى فى كتابه «مشكل

إعراب القرآن»، و الحَوْفي في «إعراب القرآن» (١٠ج) [٤٨]، وأبو القاسم التَّيْمي، والطلحى الأصبهاني، فى «إعراب القرآن» [٤٩]، وأبو البقاء عبد الله بن الحسين، العُكْبَرى [٥٠]، فى «التبيان» [٥١]، و«إعراب الشواذ من القراءات»، وابن الأنبارى فى «البيان فى غريب القرآن»، والزجاج فى «إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج»، وغيرها من الأعمال العربية القديمة المطبوعة والمخطوطة في ميدان إعراب القرآن. واختلف النحاة، كما هو معروف، فى مدى الاستفادة من قراءات القرآن. وفى الوقت الذى تقبل الكوفيون القراءات المتواترة والآحاد والشاذة كافة، استبعد البصريون من منهجهم الاستشهاد بالقراءات إلا إذا كان هناك شعر يسندها أو كلام عربى يؤيدها أو قياس يدعمها. من هنا كان الاحتجاج بهذه القراءات موضع جذب وشد وأخذ ورد بين الدارسين. فمنهم المانع ومنهم المجيز، ولكل فريق حججه وأدلته. ويذكر السيوطى من أدلة المانعين نسبة القراء إلى اللحن، ومن أدلة المجيزين تواتر تلك القراءات وثبوتها بالأسانيد. أما أبو عمرو الدانى فيقرر أن أئمة القراء تقدم صحة النقل على مقاييس العربية. وكان قوم من النحاة يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة فى العربية وينسبونها إلى اللحن، مع ثبوت هذه القراءات

بالأسانيد الصحيحة، وثبوت ذلك دليل على جوازها عند السيوطي الذى اعتبر كل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به سواء كان متواترا أم آحادا أم شاذا[٥٢]. وأما القراءات المتواترة غير المخالفة للقياس فقد احتج بها البصريون والكوفيون على السواء. أما الاحتجاج بالقراءات الشاذة والقياس عليها واعتبارها أصلا من أصول الاستشهاد فهو ليس منهج البصريين، لأنهم لم يكونوا يعتبرون من القراءات حجة إلا ما كان موافقا لقواعدهم، فإنْ خالفتها ردوها. فى حين كانت القراءات مصدرا مهما من مصادر النحو الكوفي، يأخذون بالقراءات السبع وبغيرها من القراءات يحتجون بها فيما له نظير من العربية، ويجيزون ما ورد فيها مما خالف الوارد عن العرب، ويقيسون عليها ويجعلونها أصلا من أصولهم. وهم إذا رجحوا القراءات التى يجمع عليها القراء لا يرفضون غيرها ولا يغلطونها.

ونذكر الآية : «وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٣٠، مكية، سورة محمد، ٤٧). « وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لحْنِ الْقَوْلِ» أى فى فحوى الْقَوْلِ، ومعنى الْقَوْلِ. ومنه قول الشاعر:

وخير الكلام ما كان لحناً،

أيّ ما عرف بالمعنى ولم يصرح به. مأخوذ من اللحن فى

الإعراب ، وهو الذهاب عن الصواب، ومنه قول النبى (ص) : «إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض» أى أذهب بها فى الجواب لقوته على تصريف الكلام. أبو زيد: لحنت له (بالفتح) ألحن لحنا إذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره. ولحنه هو عنى (بالكسر) يلحنه لحنا، أيّ فهمه. وألحنته أنا إياه، ولاحنت الناس فاطنتهم. قال الفزاري:

وحديث ألذه هو مما ينعت الناعتون يوزن وزنا
منطق رائع وتلحن أحيانا وخير الحديث ما كان لحنا

يريد أنها تتكلم بشيء وهى تريد غيره، وتعرض فى حديثها فتزيله عن جهته من فطنتها وذكائها. وقد قال تعالى: «ولتعرفنهم فى لحن القول». وقال القتال الكلابي:

ولقد وحيت لكم لكيما تفهموا ولحنت لحنا ليس بالمرتاب

وقال موار الأسدي:

ولحنت لحنا فيه غش ورابنى صدودك ترضين الوشاة الأعاديا

قال الكلبى : فلم يتكلم بعد نزولها عند النبى منافق إلا عرفه. وقيل: كان المنافقون يخاطبون النبى بكلام تواضعوه فيما بينهم، والنبى يسمع ذلك ويأخذ بالظاهر المعتاد، فنبهه الله عليه، فكان بعد هذا يعرف المنافقين إذا سمع كلامهم. قال

أنس: فلم يخف منافق بعد هذه الآية على النبي، عرَفه الله ذلك بوحي أو علامة عرفها بتعريف الله إياه. «والله يعلم أعمالكم» أي لا يخفى عليه شيء منها.

ومن أهم البواعث على بحث الأمة عن لغتها هو «قيام تضاد بين لغتين أو مرتبتين من لغة واحدة». وقد كان للعرب مراتب عدة في لغة التخاطب والحديث. لكن الدرس، مهما يحاول استنطاق كتب الأولين عن البواعث التي حدت اللغويين الأوائل إلى وضع «النحو»، فإنه لا يخرج من فيض الروايات التي تقدمها بغير نتيجة أساسية واحدة: شيوع «اللحن» على ألسنة الناس لبعدهم عن مهد لغتهم الأول وفساد سلائقهم (٥٣). فهل كان اللحن يتم على مستوى اللغة الأدبية وحدها، أم أنه كانت يعتبر الأخطاء التي كانت تقع في الكلام اليومي لحونا؟ هل كان اللحن يقع في مجال «الإعراب» وحده، أم كان يتجاوزه إلى سائر فروع اللغة؟ أليس الحديث عن «السليقة اللغوية» وفسادها، لبعد الناس عن مهد لغتهم الأول، ضرباً من الوهم؟ ألم يكن مبعث الخوف من اللحن، هو الحرص على قدسية النص الديني، قبل أن يكون مبعثه أي أمر آخر؟

اسند «لسان العرب» (مادة لحن) إلى ابن برى وغيره أن للحن ستة معان :

الخطأ في الإعراب : يقال: لحن في كلامه يلحن (بفتح الحاء) فهو لحان ولحانة. واللحن ترك الصواب في القراءة والنشيد ونحو ذلك. يقال : لحن في كلامه يلحَن، فهو لحان ولحانة. والرجل اللاحن هو الرجل الذي يخطئ. إن «اللحن»، بهذا التصور، قد عرف منذ عهد النبي، بدليل ما جاء من قوله: « أنا من قريش ونشأت في بني سعد، فأنى لي اللحن» (٥٤). وقول أبي بكر : «لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أن أقرأ فألحن» (٥٥). وقول عمر : «لأن أقرأ فأخطئ أحب إلي من أن أقرأ فألحن، لأني إذا أخطأت رجعت، وإذا لحنت افتريت» (٥٦). وقول بعض السلف : «ربما دعوت فلحنت فأخاف ألا يستجاب لي.» (٥٧). وهذه الروايات جميعا تؤدي إلى معنى واحد، وهو أن اللحن، أو الخطأ في الإعراب ، أو مجانبة الصواب عند القراءة أو الكلام، اقترن «بقراءة» النصوص الدينية.

ولا ريب في أنّ اللحن الإعراب ى كاد يسود سائر المعاني، حين أخذ النحاة يكثرون من ترديده، ولاسيما بعد أن تعاظم أيام العباسيين، فكان بَدْهِيًا أن نراهم يتذرعون به وهم يحدثوننا عن البواعث على وضع النحو. «وأعلم أن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعلم الإعراب ، لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي (ص)، فقد

روينا أن رجلا لحن بحضرته فقال : «أرشدوا أخاكم. فقد ضل». وقال أبو بكر : لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أقرأ فألحن. فقد كان اللحن معروفا، بل قد روينا من لفظ النبى أنه قال : «أنا من قريش، ونشأت في بني سعد فأنى لى اللحن !..» وكتب كاتب لأبى موسى الأشعرى إلى عمر : «من أبو موسى»؛ فكتب إليه عمر : سلام عليك، أما بعد فاضرب كتابك سوطا واحدا، وأخِر عطاءه سنة. وكان على بنى المدينى لا يغير الحديث وإن كان لحنا؛ إلا أن يكون من لفظ النبى (ص)، فكأنه يجوز اللحن على من سواه. ثم كان أول من رسم للناس النحو أبو الأسود الدؤلي فيما حدثنا به أبو الفضل جعفر بن محمد بن بابتويه قال : حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن حميد قال : أخبرنا أبو حاتم السجستاني، وأخبرنا أبو بكر محمد بن يحيى قال : حدثنا محمد بن يزيد النحوى قال : حدثنا أبو عمر الجرمي، عن الخليل، قالوا : وكان أبو الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين على لأنه سمع لحنا، فقال لأبى الأسود : اجعل للناس حروفا - وأشار له إلى الرفع والنصب والجر - فكان أبو الأسود ضنيا بما أخذه من ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام.»(٥٨)

اللغة : ومنه قول عمر : تعلموا الفرائض والسنن واللَّحْن كما تتعلمون القرآن (٥٩)، بالتحريك، أى اللغة.

وجاء فى رواية: تعلموا اللحن فى القرآن كما تتعلمونه، يريد تعلموا لغة العرب بإعرابها.» «(والألحان اللغات. وقال عمر بن الخطاب إنا لنرغب عن كثير من لحن أبيّ يعني لغة أبيّ.» «حدثنا عبد الله حدثنا المؤما بن هشام حدثنا إسماعيل عن الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي قال : لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال قد أحسنتم وأجملتم أرى فيه شيئا من لحن ستقيمه العرب بألسنتها. حدثنا عبد الله حدثنا شعيب بن أيوب حدثنا يحيى (يعنى ابن آدم) حدثنا إسماعيل بهذا وقال ستقيمه العرب بألسنتها.» (قال أبو بكر بن أبى داود هذا عندى يعنى بلغتها وإلا لو كان فيه لحن لا يجوز فى كلام العرب جميعا لما استجاز أن يبعث به إلى قوم يقرؤنه.) حدثنا عبد الله حدثنا يونس بن حبيب حدثنا بكر (يعنى ابن بكاد(قال حدثنا أصحابنا عن أبى عمرو عن قتادة أن عثمان لما رفع اليه المصحف قال إن فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتها.» (٦٠)
ويُروى عن أبي سعيد أبان بن عثمان بن عفان، روى عن أبيه وزيد بن ثابت وأسامة بن زيد، وروى عنه ابنه عبد الرحمن وعمر بن عبد العزيز وأبو الزناد (ت ١١٥) (٦١) ، روى إذاً عن أبي سعيد أبان بن عثمان بن عفان، أنه قال : اللحن فى الرجل السَّرى كالتغيير فى الثوب الجديد. وقال عبد الله ابن

شُبْرمة (بضم المعجمة و إسكان الموحدة) الضبى الكوفي، قاضى الكوفة الفقيه والشاعر (ت١٤٤) [٦٢] : إن الرجل ليلحن وعليه الخز الأدكن -الدكنة : لون إلى السواد- فكأن عليه أخلاقا -يقال : خلق الثوب خلوقة إذا بلى، وثوب أخلاق: إذا كانت الخلوقة فيه كله-، ويعرب وعليه أخلاق فكأن عليه الحز الأدكن. وقال أبو عبيد فى قول عمر : تعلموا اللحن، أى الخطأ فى الكلام. وقال الزمخشرى : تعلموا الغريب واللحن لأن فى ذلك علم غريب القرآن.

الغناء وترجيع الصوت والتطريب.

الفطنة. ومنه القول النبوى : لعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته (من بعض)، أى أفطن لها وأغوص عليها[٦٣]. قال ابن الإعراب ى : اللحْن، بالسكون، الفطنة والخطأ سواء. قول الناس قد لحن فلان تأويله قد أخذ فى ناحية عن الصواب، أيّ، عدل عن الصواب اليها. وأنشد قول مالك بن أسماء منطق صائب وتَلْحَنُ أحيانا، وخير الحديث ما كان لحنا قال تأويله وخير الحديث من مثل هذه الجارية ما كان لا يعرفه كل أحد، إنما يعرف أمرها فى «أنحاء قولها»، وقيل : معنى قوله وتلحن أحيانا أنها تخطيء فى الإعراب . قال عثمان بن جنى: منطق صائب، أيّ تارة تورد القول صائبا مسددا وأخرى تتحرف فيه وتَلْحَنُ أى تعدله عن الجهة الواضحة. وقال

المأمون لأبى على المعروف بأبى يعلى المنقرى : بلغنى أنك أمي، لا تقيم الشعر، وأنك تَلْحَن فى كلامك. وقال عبد الملك بن مروان : الإعراب جمال للوضيع، واللحن هُجْنَةٌ على الشريف. وقال الشاعر:

النحو يبسط من لسان الألكن والمرء تكرمه إذا لم يَلْحَن

فإذا طلبت من العلوم أجلها فأجلها منها مقيم الألسن

فاللحن الخطأ فى الألفاظ با يرادها على خلاف الطريقة «العربية» من اللغة والإعراب (٦٤).

التعريض والإيماء : منه قول القتال الكلابى:

«وقد لحنت لكم لكيما تفهموا ووحيت وحيا ليس بالمرتاب»

المعنى والفحوى: كقوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لحْنِ الْقَوْلِ»، أى فى فحواه ومعناه.

ويشهد تطور الأساليب فى اللغة العربية من أول الهجرة إلى القرن الرابع على اختلاط العرب بالأعاجم، ولولا هذا الاختلاط لما لحنوا فى نطق، ولا شذوا فى تعبير. فقد كان يثقل على هؤلاء الأعاجم إخراج أحرف الحلق وأحرف الإطباق بوضوح أصواتها فى العربية، فإذا هم يحرفون «عربي» إلى «أربي»، و«طرق» إلى «ترك»، حتى شكا الناس من فساد الالسنة واضطرابها. وتأثر العرب بالأعاجم، فشاع اللحن

والتحريف، إذ اجتمع فى الإسلام «الالسُنة المتفرقة، واللغات المختلفة، ففشا الفساد فى اللغة العربية، واستبان منها فى الإعراب الذى هو حليها، والموضح لمعانيها: فتفطن لذلك من نافر بطباعه سوء أفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الإشفاق من فشو ذلك وغلبته: حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم، إلى أن سببوا الأسباب فى تقييدها لمن ضاعت عليه، وتثقفيها لمن زاغت عنه.» (٦٥) لكن القول بأنه لولا هذا الاختلاط لما لحنوا فى نطق، ولا شذوا فى تعبير، إنما هو قول ينطوى على قدر من الجمود العروبي(٦٦)، فمخالطة الأجنبى ليست مصدر اللحن فى الإعراب ، بل إن «المخالطة» هى «مغناطيس المنافع، فهى تساوى حركة العمل فى ذلك، وكلاهما لا يستغنى عن الحرية، ومنبع الجميع : كسب المعارف العمومية والمحبة الوطنية.. فمخاطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب» (٦٧). بل لا بد من الاستفادة من «المخالطة» التى فرضت على الشرق بسبب الزحف الاستعماري، لأنها تتيح للشرقيين الفرصة كى يستفيدوا حتى من أعدائهم، فواجب علينا أن نحول هذا الظرف السلبى إلى عامل إيجابى نستفيد منه حضاريا، فنتعلم من الأعداء كما نتعلم من الأصدقاء،

فالمخالطة مفيدة حتى ولو اقترنت «بظواهر التغلب والاغتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل.» ولو لم يكن لمحمد على من المحاسن إلا تجديد «المخالطات» المصرية مع الدول الأجنبية، لكفاه ذلك، فلقد أذهب عنها داء العزلة، وأكسبها السبق في ميدان التقدم. إنّ الخطأ فى الكلام هو إيراد اللفظ فى غير معناه الموضوع لغة من دون قصد مجازه أو استعارة تدل عليهما قرينة. وقد ألف فى ذلك ابن دريد «كتاب الملاحن»، واشتق له هذا الاسم من اللغة العربية الفصيحة. وقد تعنى كلمة لحن فى لغة الجاهلية وصدر الإسلام معانى عدة : الميل، الفطنة، البلاغة، الغناء، الرمز، الإشارة، اللغز، التورية. إن أصل اللحن أن تريد شيئا فتورى عنه بقول آخر[٦٨]. وقد تعنى كلمة لحن فى لغة الجاهلية وصدر الإسلام معانٍ أخرى : التعمية، أسلوب فى التعبير، طريقة في التعبير... غير أن اللحن لا يعنى الخطأ فى التعبير. وأسند بن منظور إلى ابن برى وغيره، كما أسلفنا، أن للحن ستة معانٍ هى : الخطأ فى الإعراب ، اللغة، الغناء وترجيع الصوت والتطريب، الفطنة، التعريض والإيماء، المعنى والفحوى. لكن الكلمة ربما دلت على هذا المعنى فى وقت متأخر نسبيا، ورجح أن يكون ذلك فى أواخر القرن الهجرى الأول، وأوائل القرن الهجرى الثاني. وفى الحديث، كما يروى

ابن منظور[٦٩]، أن النبى قال : إنكم تختصمون إليَ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، أى أفطن لها وأجدل. وقد روى أن القرآن نزل بلحن قريش أى بلغتهم. وقال الزمخشرى مفسرا الآية :« قيل للمخطئ لاحن لأنه يعدل بالكلام عن الصواب»[٧٠]. والآية : «وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٣٠، مكية، سورة محمد، ٤٧)، فى معنى الاحتراس مما يقتضيه مفهوم «وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ» من عدم وقوع المشيئة لإراءته المنافقين بنعوتهم. والمعنى : فإنّ لن نرك إياهم «بِسِيمَاهُمْ» فلتقعن معرفتك بهم من لحن كلامهم بإلهام يجعله الله فى علم الرسول، فلا يخفى عليه شيء من لحن كلامهم، فيحصل له العلم بكل واحد منهم إذا لحن فى قوله، وهم لا يخلو واحد منهم من اللحن فى قوله، ووكله الله إلى معرفتهم بلحن قولهم، فلما أريد تكريم النبى باطلاعه على دخائل المنافقين سلك الله فى ذلك «مسلك الرمز» [٧١].

وفى ذلك كله إشارة اللحن فى القول إلى «الكلام المحال به إلى غير ظاهره ليفطن له من يراد أن يفهمه دون أن يفهمه غيره بأن يكون فى الكلام تعريض أو تورية أو ألفاظ مصطلح عليها بين شخصين أو فرقة كالألفاظ العلمية قال القتال الكلابى : ولقد وحيت لكم لكيما تفهموا ولحنتُ لحنا ليس

بالمرتاب» (٧٢). وكذلك من لحَنَ من المحدثين كما يلحن الرواة ما كانوا يقصدون إلى التساهل فى النحو، وإنما يريدون أن يتخففوا من كل عمل شخصى لهم فى الرواية، لأنهم نقلة، وإنما يبلغ الناقل الشيء كما سمعه، من دون تغيير، ولا زيادة، ولا نقصان(٧٣). «وقد كان الناس قديما يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرؤونه اجتنابهم بعض الذنوب. فأما الآن فقد تجوزوا حتى إن المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن. فإذا نبها قالا : ما ندرى ما الإعراب ، وإنما نحن محدثون وفقهاء. فهما يسران بما يساء به اللبيب.» (٧٤)، أو بعض عيوب اللسان والكلام من الرُّتة واللُّفة واللجلجة والحُبسة والعِي والحَصر(٧٥). ووقع اللحن «لأن كثيرا من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن فى كلامهم وهم لا يعلمون ذلك، وقد وقع فى كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب» (٧٦). وروى أبو الطيب اللغوى فى جملة الأسباب الداعية إلى وضع النحو، قال: «أخبرنا جعفر بن محمد قال : أخبرنا ابراهيم بن حميد قال : حدثنا أبو حاتم السجستانى قال : حدثنا محمد بن عباد المهلبى عن أبيه : سمع أبو الأسود رجلا يقرأ : «أنّ الله بريء من المشركين ورسولِه»، بكسر اللام، فقال : لا أظن ولا يسعنى الا أن أضع شيئا

أصلح به نحو هذا، أو كلام هذا معناه. فوضع النحو» (٧٧).
وفي الآية ٣ من سورة التوبة: «وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»، «أن» بالفتح في موضع نصب. والتقدير بأن الله. ومن قرأ بالكسر قدَره بمعنى قال إن الله «بريء» خبر أن. «وَرَسُولُهُ» عطف على الموضع، وإن شئت على المضمر المرفوع في «بريء». كلاهما حسن؛ لأنه قد طال الكلام. وإن شئت على الابتداء والخبر محذوف؛ التقدير: ورسوله بريء منهم. ومن قرأ «ورسوله» بالنصب - وهو الحسن وغيره - عطفه على اسم الله على اللفظ. وفي الشواذ «رسوله» بالخفض على القسم، أي وحق رسوله؛ ورويت عن الحسن. وقد تقدمت قصة عمر فيها أول الكتاب. «فإن تبتم» أي عن الشرك. «فهو خير لكم» أي أنفع لكم. «وإن توليتم» أي عن الإيمان. «فاعلموا أنكم غير معجزي الله» أي فائتيه؛ محيط بكم ومُنَزِل عقابه عليكم.

ومن آثار اللحن في النثر ما يروى من أن الحجاج بن يوسف قال ليحيى بن يعمر: أتجدني ألحن؟ قال: الأمير أفصح من ذاك. قال: عزمت عليك لتخبرني، وكانوا يعظمون عزائم الأمراء. فقال يحيى: نعم، في كتاب الله. قال: ذاك

أشنع له. ففي أي شيء من كتاب الله؟ قال: قرأت: «قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (سورة التوبة، الآية ٢٤)، فترفع «أحب» وهو منصوب. قال: إذن لا تسمعني ألحن بعدها. فنفاه إلى خراسان. «ومساكن ترضونها» يقول: ومنازل تعجبكم الإقامة فيها. «أحب إليكم من الله ورسوله من أن تهاجروا إلى الله ورسوله بالمدينة. «وأحب» خبر كان. ويجوز في غير القرآن رفع «أحب» على الابتداء والخبر، واسم كان مضمر فيها. وأنشد سيبويه :

إذا مت كان الناس صنفان شامت   وآخر مثن بالذى كنت أصنع

وأنشد :

هى الشفاء لدائى لو ظفرت بها   وليس منها شفاء الداء مبذول

وفي الآية دليل على وجوب حب الله ورسوله، ولا خلاف في ذلك بين الأمة، وأن ذلك مقدم على كل محبوب. وقد مضى في «آل عمران» معنى محبة الله ومحبة رسوله. «وجهاد في سبيله فتربصوا» صيغته صيغة أمر ومعناه التهديد. يقول: انتظروا. وفي قوله: «وجهاد في سبيله» دليل على فضل

الجهاد، وإيثاره على راحة النفس وعلائقها بالأهل والمال. وسيأتي فضل الجهاد في آخر السورة. وقد مضى من أحكام الهجرة في «النساء» ما فيه كفاية، والحمد لله. وفي الحديث الصحيح «إن الشيطان قعد لابن آدم ثلاثة مقاعد قعد له في طريق الإسلام فقال لم تذر دينك ودين آبائك فخالفه وأسلم، وقعد له في طريق الهجرة فقال له أتذر مالك وأهلك فخالفه وهاجر، ثم قعد في طريق الجهاد فقال له تجاهد فتقتل فينكح أهلك ويقسم مالك فخالفه وجاهد فحق على الله أن يدخله الجنة». وأخرجه النسائي من حديث سبرة بن أبي فاكه قال: سمعت الرسول يقول: «إن الشيطان...». فذكره. قال البخاري: «ابن الفاكه». ولم يذكر فيها اختلافا. وقال ابن أبي عدي: يقال ابن الفاكه وابن أبي الفاكه. ولا مجال للشك في وجود ظاهرة الإعراب في الفصحى، لدليل ملازمة «الإعراب» للقرآن، الذي صان الحركات المختلفة الصادرة عن الالتزام بظاهرة التصرف الإعراب ي، وفيه نصوص عدة لا سبيل إلى فهمها إلا بالالتزام بهذه الحركات. ومن ذلك ما سبق أن ذكرنا وما يمكن أن نذكره مثلا في سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨)، وفي سورة البقرة: «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ

إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١٢٤) «بنصب إبراهيم مفعولا به مقدما ورفع رب فاعلا مؤخرا»، وفى سورة «النساء» : «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً» (٨)، «بنصب القسمة مفعولا به مقدما». وبيّن القرآن أنّ من لم يستحق شيئا إرثا وحضر القسمة، وكان من الأقارب أو اليتامى والفقراء الذين لا يرثون أن يكرموا ولا يحرموا، إن كان المال كثيرا؛ والاعتذار إليهم إن كان عقارا أو قليل الرضخ. فمثل مواقع الكلمات فى هذه الآيات لا يمكن أن يكون إلا فى لغة لا يزال الإعراب فيها حيا، عدا شهادة القرآن نفسه فى مثل الآية ١٠٣ من سورة النحل : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ». وكان الحجاج بن يوسف يقرأ سورة السجدة-آية ٢٢، «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» (٢٢)، على النحو التالى : «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمُونَ مُنتَقِمُونَ». ونسبوا إلى الحسن البصرى - وهو لم يقل فصاحة عن الحجاج، مع أنه من طبقة الموالى - أنه قرأ : «سورة» ص، «صَ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ» (١)، برفع القرآن مع أن الواو للقسم، وقرأ الحسن

البصري[٧٨]، من جهة أخرى، سورة الشعراء-آية ٢٢١، «هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ»، على النحو التالي : «وما تنزلت به الشياطون»، وكأنما «الشياطين» جمع مذكر سالم.
ووقع خبر كان « أَحَبَّ» في الآية ٢٤ من سورة التوبة: «قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»، التي لحن فيها الحجاج، بعد حشد كبير من الكلمات تفصله عن كان وإسمها، لاسيما أنه لم يكن قد حفظ إعراب الكلمة عن طريق التلقين واعتمد على القاعدة النحوية وحدها. وقول الحجاج «ذلك أشنع له» بعد أن أخبره يحيى بن يعمر عن لحنه في الآية، وتصرفه في نفيه كيلا يسمعه يلحن بعدها، وكيلا يتيح له فرصة نشر الخبر بين سكان الولاية، كل ذلك يدل دلالة صريّحة على أن اللحن في القرآن كبيرة من الكبائر. ولعل هذا الحرص على أن يؤدى كلامه تعالى أداء يحافظ على قدسيّة النص، كان الدافع الأول إلى وضع النحو. وروى عن سابق الأعمى أنه قرأ «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِىءُ الْمُصَوَّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ

الْعَـزِيزُ الحْكِيمُ» (٢٤)، بفـتح الواو المشـددة، أى بصـيغـة المفعول، بدلا من كسرها، أى بصيغة الفاعل، أو فى مثل جهر الإعـراب ى بالتبـرؤ من الرسـول إذا كـان الله بريئـا منه، حين سـمع القـارئ يقـرأ سـورة التـوبة : «وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّه وَرَسُـولِه إلى النَّاسِ يَوْمَ الحْجّ الأكْـبَـرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ المُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (٣)، بكسر لام « وَرَسُولُهُ».

لكن خرج عن هذه الأمثلة ما لا يفهم إلا بقيود تقيده. وإنما يقع ذلك فى الذى تدل صيغته الواحدة عن معان مختلفة. ولنضرب لذلك مثالا يوضحه فنقول: أعلم أن من أقسام الفاعل والمفعول ما لا يفهم إلا بعلامة، كتقديم المفعول على الفاعل، فإنه إذا لم يكن ثم علامة تبين أحدهما من الآخر، وإلا أشكل الأمر، كقولك: ضرب زيد عمرو، ويكون زيد هو المضروب. فإنك إن لم تنصب «زيدا» وترفع عمرا، وإلا لا يفهم ما أردت. وعلى هذا ورد قوله تعالى: ومن ذلك مثلا فى سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨). تصح السليقة فى مجال اللهجات المحكية، لكنها لا تصح على مستوى اللغة. فهذه الأخيرة تحتاج إلى مران

وإعمال فكر وملاحقة وظائف الكلمات في الجمل والعبارات، وهذا يجعل من غير الممكن التحدث بها عفو الخاطر ودون الوقوع في اللحن. وحتى من تمرس بها وباتت لا تكلفه كبير جهد، وغدت بمنزلة «السليقة» بالنسبة إليه، لا نراه يستخدمها في غير المواقف الأدبية، أو العلمية، أو التعليمية. أما إذا دعا سيرته الطبيعية في تصريف شؤون حياته اليومية، فإنه يعود إلى لهجته، أو تغلب عليه هذه اللهجة. وظهر مصطلح «اللحن» بمعنى الخطأ اللغوي، في فجر الإسلام ومنذ عهد النبى «لنذكر قوله: أنا من قريش ونشأت في بني سعد، فأنى لي اللحن، وقول أبي بكر: لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أن اقرأ فألحن»، وعلم العربية [٧٩] من العلوم الشريفة، لأنه العلم باللغة التي نزل بها القرآن. وقد روى بن فارس «عن الرسول أنه قال: أعربوا القرآن. وقد كان الناس قديما يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرأونه اجتنابهم بعض الذنوب». «أعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه نهاية. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها»[٨٠].

٢- ٧- : حرف إنّ :

من الأخبار المروية : حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة

عن أبيه أنه سأل عائشة رضى الله عنها عن لحن القرآن عن قوله :

«قَالُواْ إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى»، سورة طه، الآية ٦٣ .

«لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أُوْلَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً»، سورة النساء، الآية ١٦٢ .

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية ٦٩ .

فقالت : يابن أختى : هذا عمل الكتّاب أخطأوا فى الكتابة. وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. وقال : حدثنا حجاج عن هارون بن موسي، أخبرنى الزبير بن الحريث عن عكرمة قال : لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان. فوجدت فيها حروفا من اللحن، فقال : لا تغيروا. فإن العرب ستغيرها، أو قال : ستعربها بألسنتها، لو كان الكاتب من ثقيف والملى من هذيل لم توجد هذه الحروف[٨١]. وأخرج

ابن الأنبارى من طريق أبى بشر عن سعيد بن جبير أنه كان يقرأ «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ»، ويقول هو لحن من الكتاب. وتتحد هذه الأخبار فى الكلام على ما فى القرآن من لحن تمثل فى هذا التخالف الإعراب ى الواضح. سمى عروة ذلك لحنا، وأطلقت عائشة على مرسومه كذلك الخطأ، أى أنها خطّأت الكتبة ولحنت الصحابة. كيف يظن بالصحابة أنهم يلحنون فى الكلام القرآني، وهم الفصحاء؟ كيف يظن بهم فى القرآن الذى تلقوه؟ كيف يظن بهم اجتماعهم كلهم على الخطأ وكتابته؟ كيف يظن بهم عدم تنبيههم ورجوعهم عنه؟ كيف يظن بعثمان أنه ينهى عن تغييره؟ كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ؟

القول بالخطأ، كما يقول محمد رجب البيومي، وكما قال أغلب المفسرين، جُرم. فهذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة، للأسباب التالية :

١ - ضعف إسناد الخبر.

٢ - لم يكتب عثمان مصحفا واحدا، بل كتب مصاحف عدة.

٣ - على تقدير صحة الرواية فإن ذلك محمولا على الرمز.

٤ - اختلاف الرسم واللفظ: تكون القراءة بظاهر الخط «لحنا».

ولم يقل جاك بيرك بالخطأ، كما ادّعى محمد رجب البيومي، إنما قال إن الذى قال بالخطأ هو ت. نولدكه وإن ما دعاه تيودور نولدكه بالخطأ إنما دعاه هو بالتفرد النحوى فى القرآن. إلاَ أن محمد رجب البيومى أصر على تحميل كلام جاك بيرك ما لا يحتمله، ويقول إن جاك بيرك جهل أن خلاف المفسرين والنحاة لا على صحة التعبير، بل على موقعه الإعراب ي. أكرر إذاً إن لم يقل جاك بيرك إن بالقرآن أخطاءً نحوية إنما الذى قال بذلك هو ت. نولدكه. وانتقده جاك بيرك فى هذا القول. واختار بيرك الكلام على التفرد النحوي، مما يتوافق تماما مع الرأى المجمع عليه فى التفسير واللغة. وهو بالضبط موقف النحاة وموقف البيومى نفسه. فالشذوذ عند النحاة، كما يقول البيومي، يعنى مخالفة ما اهتدوا إليه من القاعدة، فهو صحيح فى نفسه، يحفظ ولا يقاس عليه. فقد وُضع النحو العربي، حسب ما يذهب البيومي، بعد نزول كتاب الله بأمد بعيد. وحين يعجز النحو عن إيجاد القواعد الكاملة التى تستنتج من الأسلوب القرآني. ولم يشك جاك بيرك فى فصاحة بعض الآيات وإنما قال عنها، كما قال النحاة البصريون، إنها شاذة. فالبصريون هم الذين نسبوا الشذوذ إلى بعض الاستعمالات التى وردت فى القرآن حين نادوا بعدم جواز حذف أن المصدرية بينما تقول الآية ١٢ من سورة

الرعد : «ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا»، والآية : «هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وينشئ السحاب الثقال» أى بالمطر. «السحاب» جمع، والواحدة سحابة، وسحب وسحائب فى الجمع أيضا. «ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته» قد مضى فى «البقرة» القول فى الرعد والبرق والصواعق. والمراد بالآية بيان كمال قدرته؛ وأن تأخير العقوبة ليس عن عجز؛ أى يريكم البرق فى السماء خوفا للمسافر؛ فإنه يخاف أذاه لما ينال من المطر والهول والصواعق. وتأول بعض العلماء قول أم المؤمنين «أخطأوا فى الكتابة»، أى أخطأوا فى اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه، لا أن الذى كتبو، من ذلك خطأ لا يجوز، وتأولوا اللحن أنه القراءة واللغة (٨٢)، أى أنه وجه من وجوه القراءة.

٢- ٨- الاختلاف في الإعراب :

اختلاف لغات العرب من وجوه منها الاختلاف فى الإعراب نحو «إنَّ هذين» و «إنْ هَذَانِ» (سورة طه، الآية ٦٣)، وفى موضع « إنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ» قراءات :

تشديد النون من «إنَّ» و «هذين» بالياء، وهى قراءة أبى عمرو، وهى جارية على سنن العرب؛ فإن «إنّ» تنصب الاسم وترفع الخبر، و«هذين» اسمها؛ فيجب نصبه بالياء لأنه مثني، و«ساحران» خبرها فرفعه بالألف.

«إنْ» بالتخفيف « هَـذَانِ» بالألف، وتوجيهها أن الأصل «إن هذين» فخففت «إن» بحذف النون الثانية، وأهملت كما هو الأكثر فيها إذا خففت، وارتفع ما بعدها بالابتداء والخبر فجيء بالألف، ونظيره أنك تقول : إن زيدا قائم؛ فإذا خففت فالأفصح أنْ تقول : إن زيدٌ لقائمٌ، على الابتداء والخبر؛ قال الله تعالى : «إنْ كل نفس لما عليها حافظ»، من الآية ٤ من سورة الطارق، والاستشهاد بالآية على قراءة من خفف الميم من «لما» وقد قرأ بذلك نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائى وخلف ويعقوب، وإعراب ها «إنْ» مخففة من الثقيلة «مبتدأ»، وهو مضاف و «نفس» مضاف إليه «لما» اللام لام الابتداء، وما زائدة «عليها» جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم و«حافظ» مبتدأ مؤخر، وجملة المبتدأ المؤخر وخبره المقدم فى محل رفع خبر المبتدأ الذى هو كل.

«إن» بالتشديد «هذان» بالألف، وهى مشكَلة؛ لأن «إن» المشددة يجب إعمالها؛ فكان الظاهر الإتيان بالياء كما فى القراءة الأولي، وقد أجيب عليها بأوجه؛ إحداها : أن لغة بلحارث بن كعب، وخثعم، وزبيد وكنانة وآرين استعمال المثنى بالألف دائما؛ تقول : جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، قال :

تزودَ منا بين أُذْناه ضربةً دعته إلى هابى التراب عقيم(٨٣)

وجاز على لغة من يجرى المثنى بالألف فى أحواله الثلاث. وهى لغة مشهورة لكنانة، وقيل لبنى الحارث وابن كثير وحفص؛ قرأوا العبارة «على قولك إن زيد لمنطلق واللام هى الفارقة بين إن النافية والمخففة من الثقيلة وقرأ أبى إن ذان إلا ساحران وقرأ ابن مسعود أن هذان ساحران بفتح أن وبغير لام بدل من النجوى، وقيل فى القراءة المشهورة «إن هذان لساحران» هى لغة للحارث بن كعب جعلوا الاسم المثنى نحو الأسماء التى آخرها ألف كعصا وسعدى فلم يقلبوها ياء فى الجر والنصب» (٨٤).

اسم إن ضمير الشأن محذوفا، والجملة مبتدأ وخبر إن؛

إن هنا بمعنى نعم. وهو خبر مبتدأ محذوف اللام داخلة على الجملة تقديره لهما ساحران وقد أعجب به أبواسحق؛

أن ها ضمير القصة إسم إن، وذان لساحران مبتدأ وخبر، ورد هذا الوجه بانفصال إن واتصال ها فى الرسم؛

إن الإتيان بالألف لمناسبة ساحران يريدان كما نون سلاسلا لمناسبة أغلالا، ومن سبأ لمناسبة بنبأ.

وأما قوله «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ» ، ففيه أوجه :

انتصب على المدح بتقدير أمدح.

لأنه أبلغ. وقد فسره سيبويه (٨٥) على أمثلة وشواهد.

«ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا فى خط المصحف» [٨٦]. وقرن الزمخشرى هنا اللحن بالخطأ مع نفيه له. من جهة أخري، من جعل نصب المقيمين على المدح جعل خبر الراسخين «يؤتون»، فإن جعل الخبر «أولئك سنؤتيهم»، لم يجز نصب المقيمين على المدح، لأنَ المدخ لا يكون إلا بعد تمام الكلام. وهو، عند الكِسائي[٨٧]، فى موضع خفض عطف على المجرور فى «يؤمنون بما أنزل إليك»، أي:

١ - ويؤمنون بالمقيمين الصلاة وهم الأنبياء أو الملائكة.

٢ - ويؤمنون بدين المقيمين، أيّ دين المسلمين.

٣ - ويؤمنون بإجابة المقيمين.

وهو، عند القَيسي[٨٨]بعيد. لأنه يصير المعنى كما فى أ و ب و ج. وفى مصحف عبد الله «والمقيمون» بالواو. وهى قراءة مالك بن دينار والجحدرى وعيسى الثقفى :

١ - أنه معطوف على قبل، أى «ومن قبل المقيمين»، فحذفت قبل وأقيم المضاف إليه مقامه.

٢ - أنه معطوف على الكاف فى قبلك؛ وهو، عند القَيسي[٨٩] بعيد. لأنه عطف ظاهر على مضمر مخفوض.

٣ - أنه معطوف على الكاف فى إليك.

٤ - أنه معطوف على الضمير فى منهم : الهاء والميم.

وهو، عند القَيسي[٩٠] بعيد. لأن فيه عطفا ظاهرا على مضمر مخفوض.

٥ – هو عطف على قبل كأنه قال : وقبل المقيمين ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. لكن لم يذكر مكى القراءة بالواو [٩١].

وروى أبو البركات بن الأنبارى [٩٢] وجهين فى إعرابه هما النصب والجر:

فالنصب على المدح بتقدير أعنى وأمدح كقول الخرنق : إمرأة من العرب:

لايبعدن قومى الذين هم

سم العداة وآفة الجزر

النازلين بكل معترك

والطيبون معاقد الأزر

وهما شاهدان استشهد بهما سيبويه في موضعين من كتابه، الأول، «هذا باب الصفة المشبهة بالفاعل فيما عملت فيه (إعمال الصفة المشبهة)» [٩٣]. وكتب «النازلون»؛ الثانى : «هذا باب ما ينصب فيه الاسم لأنه لا سبيل له إلى أن يكون صفة (ما يجب فيه القطع)» [٩٤] ، وكتب «النازلين». واستشهد بهما ابن الأنبارى فى «الإنصاف» برفع «النازلون»

ونصب «الطيبين» وهما للخرنق، أخت طرفة بن العبد البكرى لأمه، من قيس بن ثعلبة. فنصب النازلين على المدح. وأما الجر فيجوز من وجهين:

١ - أن يكون معطوفا على ما وتقديره، يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة من الأنبياء، وأن يكون معطوفا على الكاف فى إليك وتقديره، بما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة.

٢ - أن يكون معطوفا على الكاف في قبلك وتقديره، ومن قبلك وقبل المقيمين الصلاة من أمتك، والعطف على الكاف فى إليك، والكاف فى قبلك لا يجوز عند البصريين، لأن العطف على الضمير المجرور لا يجوز. وأجازه الكوفيون.

«وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»، مرفوع وذلك من خمسة أوجه :

١ - أن يكون مرفوعا على الابتداء وخبره أولئك سنؤتيهم؛ سيبويه (٩٥).

٢ - أن يكون مرفوعا. لأنه خبر مبتدأ محذوف وتقديره، وهم المؤتون.

٣- أن يكون مرفوعا. لأنه معطوف على المضمر فى «المقيمين».

٤ - أن يكون معطوفا على المضمر فى «يؤمنون».

٥ - أن يكون معطوفا على قوله «الراسخون».

أمـا قـوله :« إِنّ الّذِينَ آمَنُواْ وَالّذِينَ هَادُواْ وَالصّـابِئُـونَ وَالنّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ واليوم الأخرِ وعَمِلَ صَالحاً فَلاَ خَوْفٌ عليهِمْ وَلاَ هُـمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية ٦٩، فَفيه أيضا أوجه :

١ - أنه مبتدأ حذف خبره، أي والصابئون كذلك.

٢ - أنه معطوف على محل إن مع اسمها، فإن محلها رفع الابتداء.

٣ - أنه معطوف على الفاعل في هادوا.

٤ - أن إن بمعنى نعم، كما أسلفنا من قبل.

٥ - أنه على إجراء صيغة الجمع مجرى المفرد والنون حرف الإعراب . حكى هذه الأوجه أبوالبقاء.

وإنما رفع «الصابئون» عند أبي البركات ابن الأنباري لوجوه (٩٦). وفي الآية تقديم وتأخير والتقدير: «إِنّ الّذِينَ آمَنُواْ وَالّذِينَ هَادُواْ وَالصّـابِئُـونَ وَالنّصَـارَى مَنْ آمَنَ بِاللّه واليوم الأخر وعَمِلَ صَالحاً فَلاَ خَوْفٌ عليهِمْ وَلاَ هُـمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية٦٩ .

التقديم :«هو مرفوع على العطف على موضع إن وما عملت فيه وخبر إن منوى قبل الصابئين. فلذلك جاز العطف على الموضع. والخبر هو «من آمن» ينوى به التقديم فحق

«والصابئون والنصاري» أن يقعا بعد «يحزنون». وإنما احتيج إلى هذا التقدير لأن العطف فى إن على الموضع لا يجوز إلا بعد تمام الكلام وانقضاء اسم إن وخبرها فيعطف على موضع الجملة»(٩٧).

التأخير : «رفع على الابتداء وخبره محذوف والنية به التأخير عما فى حيز إن من اسمها وخبرها» (٩٨).

يمثل الآية : «من آمن بالله واليوم الآخر» خبرا للصابئين والنصارى وتقدر «للذين آمنوا والذين هادوا» خبرا مثل الذى أظهرت للصابئين والنصاري، كقولك : زيد وعمرو قائم. فيجوز أن تجعل قائما خبرا لعمرو وتقدر لزيد خبرا آخر مثل الذى أظهرته لعمرو، ويجوز أت تجعله خبرا لزيد وتقدر لعمر وخبرا آخر.

وقد اختار ابن الأنبارى هذين الوجهين الأولين.

إن بمعنى نعم. فلا تكون إن عاملة. فيكون «إن الذين آمنوا والذين هادوا» في موضع رفع و«الصابئون» عطف عليه.

إنه معطوف على المضمر المرفوع فى «هادوا». القول للكسائى والرد للفراء (٩٩). وهو ضعيف عند ابن الأنبارى وغلط عند القيسى(١٠٠)، لأنه يوجب أن يكون الصابئون

والنصارى يهوداً ولأن العطف على المضمر المرفوع المتصل لا يجوز من غير فصل ولا تأكيد.

إنما رفع «الصابئون» لأنه جاء على لغة بني الحارث بن كعب. لأنهم يقولون: مررت برجلان وقبضت منه درهمان. فيقلبون الياء ألفا لانفتاح ما قبلها وحسب. ولا يغيرون أو لا يعتبرون حركتها في نفسها. فيكتفون فى القلب بأحد الشرطين. لأنهم لا يعملون إن. وهذا ما حكى عنهم فى التثنية. فأما الجمع الصحيح فلم يحك عنهم ولا يعتبرون لفظه.

إنما رفع لأن إن لم يظهر عملها فى الذين لأنه مبنى لأن العطف على المبنى إنما يكون على الموضع لا على اللفظ. وذلك كان مذهب الفرّاء(١٠١).

إنه معطوف على موضع إن قبل تمام الخبر لأن العطف على موضعها لا يجوز إلا بعد تمام الخبر؛

مرفوع على أصله قبل دخول إن على الجملة.

إن خبر إن محذوف مضمر دل عليه الثاني. فالعطف بالصابئين إنما أتى بعد تمام الكلام وانقضاء اسم إن وخبرها وإليه ذهب الأخفش «القياس على العطف على ما بعد «إنَّ»، والمُبَرِّدُ (٢١٠ ٢٨٥ هجرية/ ٨٢٦ ٨٩٨ م). ومذهب

سيبيويه [١٠٢] أنّ خبر الثانى هو المحذوف وخبر إنّ هو الذى فى أخر الكلام يراد به التقديم قبل الصابئين فيصير العطف على الموضع بعد خبر إن فى المعني [١٠٣]. وجزم ابن هشام، حسب ما قال محمد رجب البيومي، أن الأداة تعنى فى بعض الأحيان عكس ما تعنيه. وهذا بالضبط ما قاله جاك بيرك. يقول جاك بيرك إن ما يقال عن حرف أن يمكن أن يقال عن حرف اللام فتارة يكون حرف تعجب، أوأداة قسم، أومخففًا ومؤكدًا للمعني، وتارة يشير إلى الغاية، وتارة يكون زائدًا. ويرى بعضهم أنها تدرج عبارة تكميلية وحسب. تقول الآية : «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سورة المائدة، الآية ١٩). وأورد محمد رجب البيومى إنّ كلمة «أن تقولوا» عبارة مألوفة. فالكشاف يقول ان تقولوا «كراهة أن تقولوا». سورة المائدة، الآية. ١٩ والطبرى فى جامع البيان يقول : موضع أن تقولوا نصبت عند البصريين وتقديره كراهة أن تقولوا فحذف المضاف الذى هو مفعول له وأقيم المضاف إليه مقامه، وقال الكسائى تقديره لئلا تقولوا ». والقرطبى يقول : لئلا أو كراهية أن تقولوا فهو فى موضع نصب. وأبو السعود يقول : تعليل للبيان على حذف مضاف أى كراهة أن تقول. ويقول

محمد عبده، تقدم مثله». لكن الأنبارى يقول إن «أن وصلتها، فى تأويل المصدر وهو فى موضع نصب لأنه مفعول له(١٠٤).

تقول الآية :«إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لاَ تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (سورة القصص، الآية «٧٦»). يقول چاك بيرك : يثير استخدام إن بعد اسم الموصول ما خلافًا شديداً، فقد قبله نحاة البصرة، بينما رفضه نحاة الكوفة الذين وجب عليهم الالتجاء إلى انكار وجود اسم موصول. لكن محمد رجب البيومى قال إنّ الكوفيين لا يذهبون مذهب البصريين فى عدّ كلمة (ما) اسم موصول، وهوما نعاه عليهم على بن سليمان فقال: ما أقبح ما يقول الكوفيون فى الصلات. إنه لا يجوز أن تكون صلة الذى إن وما عملت فيه، وفى القرآن ما إن مفاتحه. وقال الدانى إنه اتفقت كتاب المصاحف على رسم الف بعد الواو صورةً للهمزة فى الآية المذكورة «لتنوأ بالعصبة»، ولا يعلم همزة متطرفة قبلها ساكن صورت خطأً فى المصحف الا فى هذين الموضعين لا غير(١٠٥).

فى سورة النساء الآية ١٧٦ : «أن تضلوا» ثلاثة أوجه :

١ - هو مفعول يبين؛ أى يبين لكم ضلالكم؛ لتعرفوا الهدي،

٢ - هو مفعول له، تقديره : مخافة أن تضلوا.

٣ - تقديره : لئلا تضلوا، وهو قول الكوفيين. ومفعول يبين على الوجهين محذوف؛ أى يبين لكم الحق(١٠٦).

ونقل محمد رجب البيومى رأيا للبيضاوى فحواه : «يبين الله ضلالكم الذى هو من شأنكم إذا خليتم وطباعكم لتحتزوا عنه، ومثله الرازى نقلاً عن الجرجاني. والكوفيون يقدرون حرف النفى لئلا تضلوا وما عليه البصريون أظهر. تقديره إذاً كراهة أن تضلوا. فحذف المضاف إليه مقامه وهو مفعول له. قيل تقديره، لئلا تضلوا. فحذف اللام ولا من الكلام لأن فيما أبقى دليلا على ما ألقي. والوجه الأول عند الانباري، أوجه الوجهين (١٠٧). أن فى موضع يبين إذ معناه: يبين الله لكم الضلال لتجتنبوه. وقال الكسائى(١٠٨) لا مقدرة محذوفة من الكلام تقديره بين الله لكم لئلا تضلوا. وقال المُبَرَّدُ إن معناه : كراهة أن تضلوا، فهى مفعول من أجله.

٢- ٩- ما لفظه الإفراد ويراد به الجمع :

تقول الآية : «يَاأيهـا النَّبى إنّاَ أحْلَلْنَا لَكَ أزْوَاجَكَ اللاّتى آتَيْتَ أُجُورَهُنّ ومَا مَلَكَتْ يَمينُكَ ممّا أفَاءَ اللّهُ عليكَ وبَنَات عَمّكَ وَبَنَات عَمّاتكَ وبنَات خَالكَ وَبَنَات خَالاَتكَ اللاّتى هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأةً مؤْمنَةً إن وَهَبَتْ نَفْسَهَا للنّبى إنْ أرَادَ النّبى أن

يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عليهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلاَ يَكُونَ عليكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة الأحزاب، الآية ٥٠). ويقول چاك بيرك : «وردت بعض الأسماء فى صيغ الجمع وبعض الأسماء فى صيغ المفرد». ولا خلاف هنا بين چاك بيرك ومحمد رجب البيومي. فقال محمد رجب البيومى يقول القول نفسه، أى إن أسلوب اللغة العربية يجعل المفرد يحتمل معنى العموم، فبنات عمك أى كل عمّ لك، وبنات خالك أى كل خال لك، والتنويع بين المفرد والجمع فى الآية ضرب من الصياغة الأدبية المشهرة. وتقول الآية ٥٧ فى سورة «الأعراف» : «وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرى بَيْنَ يَدَى رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، و« سَحَاباً» هنا جمع سحابة، والثقال وصف للجمع، وقد عاد الضمير فى قوله سُقناه إلى المعنى المفرد، لأنه يطلق على المفرد والجمع معًا(١٠٩).

٢- ١٠- الجزم :

وأما فى الآية : «وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (الآية ٣٦ مكية فى سورة الزخرف، ٤٣)، فقد قال چاك بيرك إن «نُقَيِّضْ» بالجزم، تحريف. يقول

محمد رجب البيومي إن «مَن» اسم شرط جازم و « نُقَيِّضْ » جواب الشرط المجزوم. وتدرج «مَنْ»، كما هو معروف، في الأسماء، وتعرف بأن لفظها واحد مذكر ومعناها معنى الجنس لإبهامها، تقع على الواحد والاثنين والجماعة والمذكر والمؤنث، وتستعمل في سياقات متنوعة فتكون اسما موصولا واسم استفهام، ولكنها تتمخض للشرط فتضمن معنى «إنْ» ومفهوم التضمين استعمله قدماء النحويين ابتداء في معنى دلالة الاسم بالوضع على معنى حقه أن يدل عليه بالحروف. وقد تواتر استعمال الجملة الشرطية بمن في القرآن ٢٨٢ مرة، وقد وردت كلها على ترتيب واحد وهو الذي ينبني على ذكر الأداة فالشرط ثم الجواب، كما في الآية المذكورة، وفي آيات عدة (١١٠).

وبالتالي فمحمد رجب البيومي مصيب فيما صوب جاك بيرك في تصويبه المذكور. إلا أنها قراءة لا محل فيها للصواب ولا للخطأ، بالمعنى المحدود للصواب والخطأ. فقد ذهب الكوفيون، كما هو معروف، إلى أنّ جواب الشرط مجزوم على الجوار. واختلف البصريون. فذهب الأكثرون إلى أنّ العامل فيهما حرف الشرط. وذهب آخرون إلى أنّ حرف الشرط وفعل الشرط يعملان فيه. وذهب آخرون إلى أنّ حرف الشرط يعمل في فعل الشرط، وفعل الشرط يعمل في جواب الشرط.

«وذهب أبو عثمان المازني إلى أنه مبني على الوقف. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إنه مجزوم على الجوار لأن جواب الشرط مجاور لفعل الشرط، لازم له، لا يكاد ينفك عنه، فلما كان منه بهذه المنزلة في الجوار حمل عليه في الجزم فكان مجزوما على الجوار، والحمل على الجوار كثير، قال الله تعالى : «لَمْ يَكُنِ الّذينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكّينَ حَتّى تَأْتِيَهمُ الْبَيِّنَةُ» (سورة البينة، الآية ١)، وجه الدليل أنه قال «وَالْمُشْرِكِينَ» بالخفض على الجوار، وإن كان معطوفا على «الّذينَ» فهو مرفوع لأنه اسم «يَكُنِ»، وتقول الآية : «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»، بالخفض على الجوار، وهي قراءة أبي عمرو وابن كثير وحمزة ويحيى عن عاصم وأبي جعفر وخلف، وكان ينبغي أن يكون منصوبا؛ لأنه معطوف على قوله «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم» كما في القراءة الأخرى، وهي قراءة نافع وابن عامر، والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب، ولو كان معطوفا على قول «برؤوسكم» لكان ينبغي أن تكون الأرجل ممسوحة لا مغسولة، وهو مخالف لإجماع أئمة الأمة من السلف والخلف، إلا فيما لا يعد خلافا.» [(١١١)] و«قريء» «يَعْشُ» على أنَ «مَن» موصولة غير مضمنة معنى الشرط وحق هذا القاريء أن يرفع نقيضُ ومعنى القراءة بالفتح ومن

يعم «عن ذكر الرحمن» وهو القرآن كقول الآية صم بكم عمى وأما القراءة بالضم فمعناها ومن يتعام عن ذكره، أيّ يعرف أنه الحق وهو يتجاهل ويتغابي.» (١١٢)

٢ -١١- أداة الموصول :

أشار چاك بيرك فى الآية : «إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (سورة «النمل»، الآية ٩١)، إلى أن «الَّذِى» وقعت بعد الْبَلْدَة، فلابد أن تكون أداة الموصول مؤنثة، فتكون العبارة «التى حَرَّمَهَا» . وقال البيومى إنّ «الَّذِى» صفة رَبّ الْبَلْدَة، للمضاف لا للمضاف إليه، لكن قريء التى على الصفة للبلدة، وقرأ ابن عباس «التى حرمها»، نعتا للبلدة، وقراءة الجماعة «الذي»، وهو فى موضع نصب نعت ل «رب» ولو كان بالألف واللام لقلت المحرمها، فإن كانت نعتا للبلدة قلت المحرمها هو، لابد من إظهار المضمر مع الألف واللام، لأن الفعل جرى على غير من هو له، فإن قلت الذى حرمها لم تحتج أن تقول هو. وجميع ما فى القرآن من «الذين» و«الذي» يجوز فيه الوصل بما قبله نعتا له، والقطع على أنه خبر مبتدأ، إلا فى سبعة مواضع فإن الابتداء بها هو المعين (١١٣).

٢- ١٢- النصب :

تقول الآية ٣٣ فى سورة «فاطر» : «جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا

يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ»، وقد ظن بيرك، بحسب نقد البيومي، النصب فى كلمة لؤلؤاً قراءة. فتساءل عنه، أن لؤلؤاً نصبت على المحل، لأن الأصل «يحلون أساور»، فالجار والمجرور فى محل نصب. ويقول چاك بيرك، وعلى كل حال فقد صوبتها قراءة أخرى بالجر. وليست قراءة بيرك، التى أدهشت البيومي، إلا قراءة قديمة معروفة أوردها ابن مجاهد، تمثيلا لا حصرا. بعبارة أخري، قرأ نافع وعاصم فى رواية أبى بكر : «ولؤلؤا» نصبا. وكان عاصم «فى رواية يحيى عن أبى بكر» يهمز الواو الثانية ولا يهمز الأولي. والمعلى عن أبى بكر عن عاصم يهمز الأولى ولا يهمز الثانية ضد رواية «يحيى عن» أبى بكر. وحفص عن عاصم : «ولؤلؤا» يهمزهما. والمفضل عن عاصم : «ولؤلؤٍ» خفضا ويهمزهما. وقرأ الباقون : «ولؤلؤٍ» خفضا ويهمزونهما.» (١١٤)

٢ -١٣- **العطف :**

تقول الآية ٢٥ فى سورة «الكهف» : «وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُواْ تِسْعاً» . فجزم جاك بيرك بحسب قراءة البيومي، بأن التركيب غير صواب، وليس من شك فى أن الزمخشرى والزجاج وغيرهما من المفسرين القدماء، قد سبق أن قالوا إن : «سنين عطف بيان لثلاثمائة». وهنا أيضا اختلاف فى القراءة : «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم

وابن عامر : «ثلث مائة سنين» منونا، وقرأ حمزة والكسائى : «ثلث مائة سنين» مضافا «غير منون» [١١٥]. وتقول الآية : «لّكن الرّاسخُونَ فى الْعلْمِ منْهُمْ وَالْمُؤْمنُونَ يُؤْمنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزَلَ من قَبْلكَ وَالْمُقيمينَ الصّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزّكَاةَ وَالْمُؤْمنُونَ بِاللّهِ وَالْيومِ الأخر أُوْلَئكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً» (سورة النساء، الآية ١٦٢).

فجزم جاك بيرك، بحسب قراءة محمد رجب البيومي، بأن التركيب غير صواب، مع أن الموضوع، هنا أيضا، لا يتعدى حدود القراءة الأخرى الممكنة. فقد انتصب على المدح لدى سيبويه [١١٦]. وهو عند الكسائى[١١٧] فى موضع خفض عطف على ما فى قوله : «بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ»، وهو بعيد، بحسب البعض[١١٨]، لأنّ المعنى يصبح : يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة. وإنما يجوز أن تجعل المقيمين الصلاة هم الملائكة فتخبر عن الراسخين فى العلم وعن المؤمنين بما أنزل الله على محمد ويؤمنون بالملائكة الذين من صفتهم اقامة الصلاة لقوله : «يُسَبّحُونَ اللّيْلَ وَالنّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ» (سورة الأنبياء، الآية ٢٠). وقيل المقيمين معطوفون على الكاف فى «قبلك»، أيّ ومن قبل المقيمين الصلاة وهو، لدى البعض[١١٩]، بعيد، لأنه عطف ظاهر على مضمر مخفوض. وقيل : هو معطوف على الهاء والميم فى «منهم» وكلا القولين فيه عطف

ظاهر على مضمر مخفوض. وقيل : هو عطف على قبل كأنه قال : وقبل المقيمين ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. ولم يذكر مكى القراءة بالواو[١٢٠]. «ومن ذلك قراءة مالك بن دينار وعيسى الثقفى وعاصم الجحدرى : «والمقيمون» بواو. قال أبو الفتح : ارتفاع هذا على الظاهر الذى لا نظر فيه، وإنما الكلام فى «المقيمين» بإلياء، واختلاف الناس فيه معروف، فلاوجه للتشاغل بإعادته، لكن رفعه فى هذه القراءة يمنع من توهمه مع الياء مجرورا، أى يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة.» [١٢١] ومن جعل نصب المقيمين على المدح «جعل خبر الراسخين «يؤمنون»، فإن جعل الخبر «أولئك سنؤتيهم» لم يجز نصب المقيمين على المدح. وقوله : «والمؤتون الزكاة» رفع لدى سيبويه [١٢٢] على الابتداء، وقيل : على اضمار مبتدأ، أى : وهو المؤتون. وقيل : هو معطوف على المضمر فى «المقيمين». وقيل على المضمر فى «يؤمنون». وقيل : على الراسخين.» [١٢٣]

٢- ١٤- جمع المؤنث :

تقول الآية ١١ من سورة الرعد : «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ». وفطن بيرك، بحسب البيومي، الكلام

عن إناث تبعًا لجمع المؤنث، ولم يدر بيرك، بحسب البيومي، أن الكلام عن الملائكة. وصحيح أن المراد، فى الآية، هو «ملائكة معقبات». والواحد معقب. غير أنه جمع مؤنث بتأويل الجماعات (١٢٤). وقال المُبَرِّدُ فى باب منه : هذه إبل وهذه غنم وهذه خيل، لأنه اسم وقع أو واقع فى الأصل للجماعة من غير الآدميين، فإذا صغرت شيئًا من هذا قلت : خييلة، غنيمة، أبيلة، فتأنيثه كتأنيث الواحد. فإن كان شيء من ذلك للناس، فهو مذكر، ولك أن تحمله على التأنيث فى المواضع التى وصفها أو قصها المُبَرِّدُ. تقول فى تصغير قوم : قويم، وفى نفر نفير، وفى رهط، رهيط. وإنما خالف هذا ذاك، لأنك تقول فى ذلك الجمع الأول، «هى إبل»، و «هى غنم»، وتقول فى الناس : هم، ولا يكون لغيرهم. فإن قلت : فقد أقول : «جاءت الرجال»، و«كذبت قوم نوح»، وما أشبه ذلك، فإنما تريد : جاءت جماعة الرجال، وكذبت جماعة قوم نوح، كما فى سورة يوسف، «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (٨٢)، إنما يريد : أهل القرية، وأهل العير(١٢٥).

٢- ١٥- ضمير المذكر :

تقول الآية ٦٧ فى سورة «النحل» : «وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً

لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». فأنكر بيرك، بحسب البيومي، ضمير المذكر منه، ولم يدر بيرك، بحسب البيومي، أنه عائد على [معنى-مسمي-ذات]الثمر من [لفظ-اسم]ثمرات النخيل والأعناب. «وذكر الضمير؛ لأنه عاد على «شيء» المحذوف، أو على معنى الثمرات، وهو الثمر، أو على النخل؛ أى من ثمر النخل؛ أو على بعض، أو على المذكور كما تقدم فى «هاء» بطونه» (١٢٦). وقال المُبَرَّدُ إن «كل شيء كان مؤنثا من غير الحيوان، فإنما تأنيثه للفظه، ولك أن تذكره على معناه. وكل مالا يعرف أمذكر هو أم مؤنث، فحقه أن يكون مذكرا» (١٢٧).

٢ -١٦- تذكير المؤنث :

تقول الآية ٧٨ من سورة الأنعام : «فَلَماَّ رَأى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّى هَـذَآ أكْبَرُ فَلَمّآ أفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّى بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ»، أيِّ، هذا الشخص أو هذا المرئي ونحوه. وكذلك قوله «الّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الّذِى يَتَخَبّطُهُ الشّيْطَانُ مِنَ الْمَسّ ذَلِكَ بِأنّهُمْ قَالُوآْ إِنّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرّبَا وَأَحَلّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرّمَ الرّبَا فَمَن جَآءَهُ مَوْعِظَةٌ مّن رّبّهِ فَانْتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـَئِكَ أَصْحَابُ النّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سورة البقرة، الآية ٢٧٥). إنما ذكر «جَآءَهُ» لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعنى لأن موعظة بمعنى «وعظ»، والحمل

على المعنى كثير فى كلامهم.

٢ - لأن تأنيث موعظة ليس بحقيقي.

٣ - لوجود الفصل بالهاء. (١٢٨)

«قوله : «فمن جاءه موعظة» ذكر جاء حمله على المعنى لأنه بمعني: فمن جاءه وعظ. وقيل ذكر لأن تأنيث الموعظة غير حقيقى إذ لا ذكر لها من لفظها. وقيل ذكر لأنه فرق بين فعل المؤنث وبينه بالهاء.» (١٢٩) وقال المُبَرِّدُ إنما صح أن تقول : «طاب البلدة»، و «جاءنا موعظة» و «وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (سورة هود، الآية ٦٧)، لأنه ليس تحت ذا معنى له حقيقة تأنيث (١٣٠). إن الفعل إذا تقدم، فهو عارٍ من علامة الاثنين والجماعة، فشبهوا تعريه من علامة التأنيث بذلك (١٣١). وقال : قَرِيبٌ، بالتذكير، فى الآية «وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَةَ اللّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦) والآية «اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (سورة «الشورى» ، الآية: ١٧)، لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعني، لأن الرحمة بمعنى الرحم وهو مذكر.

٢ - لأن المراد بالرحمة المطر وهو مذكر.

٣ - ذكره على النسب، أيّ، ذات قرب، كقولهم : امرأة طالق وطامث وحائض، أيّ، ذات طلاق وطامث وحيض (١٣٢).

ويجوز أن يكون التذكير هنا إنما هو لأجل فَعيل(١٣٣). وفي باب ذكر ما رسم في المصاحف من هاءات التأنيث بالتاء على الأصل أو مراد الوصل، من «المقنع» للداني، ذكر «الرحمة» : حدثنا محمد بن أحمد قال حدثنا محمد بن القسم النحوي قال وكل ما في كتاب من ذكر «الرحمة» فهو بالهاء يعني في الرسم الاّ سبعة أحرف»، في الآية المذكورة : «اللَّهُ الَّذِى أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦)، كما في آيات أخرى عدة (١٣٤) . ومن القراءات التى طال حولها الجدل واشتد الخلاف قراءة عبد الله بن عامر، للآية ١٣٧ من سورة الأنعام: «وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ»، على النحو التالى : «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم» بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول أى قتل شركائهم أولادهم. وتعنى الآية: « وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ

وَمَا يَفْتَرُونَ»، أنه كما زين لهؤلاء أن جعلوا لله نصيبا ولأصنامهم نصيبا كذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم. قال مجاهد وغيره: زينت لهم قتل البنات مخافة العيلة. قال الفراء والزجاج: شركاؤهم ههنا هم الذين كانوا يخدمون الأوثان. وقيل: هم الغواة من الناس. وقيل: هم الشياطون. وأشار بهذا إلى الوأد الخفى وهو دفن البنت حية مخافة السباء والحاجة، وعدم ما حرمن من النصرة. وسمى الشياطين شركاء لأنهم أطاعوهم فى معصية الله فأشركوهم مع الله فى وجوب طاعتهم. وقيل: كان الرجل فى الجاهلية يحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم؛ كما فعله عبد المطلب حين نذر ذبح ولده عبدالله.

ثم قيل: فى الآية أربع قراءات، أصحها قراءة الجمهور: «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم» وهذه قراءة أهل الحرمين وأهل الكوفة وأهل البصرة. «شركاؤهم» رفع بـ «زين»؛ لأنهم زينوا ولم يقتلوا. «قتل» نصب بـ «زين» و«أولادهم» مضاف إلى المفعول، والأصل فى المصدر أن يضاف إلى الفاعل؛ لأنه أحدثه ولأنه لا يستغنى عنه ويستغنى عن المفعول؛ فهو هنا مضاف إلى المفعول لفظا مضاف إلى الفاعل معني؛ لأن التقدير زين لكثير من المشركين قتلهم أولادهم شركاؤهم، ثم حذف المضاف وهو الفاعل كما حذف

من الآية: «لاَّ يَسْأَمُ الإنسان من دُعَاءِ الخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» (سورة فصلت، الآية ٤٩)، أى من دعائه الخير. فالهاء فاعلة الدعاء، أى لا يسأم الإنسان من أن يدعو بالخير. وكذا قوله: زين لكثير من المشركين فى أن يقتلوا أولادهم شركاؤهم. قال مكي: وهذه القراءة هى الاختيار، لصحة الإعراب فيها ولأن عليها الجماعة. القراءة الثانية «زين» (بضم الزاي). «لكثير من المشركين قتل» (بالرفع). «أولادهم» بالخفض «شركاؤهم» «بالرفع» قراءة الحسن. ابن عامر وأهل الشام «زين» بضم الزاى «لكثير من المشركين قتل «أولادهم» برفع «قتل ونصب «أولادهم». «شركائهم» بالخفض فيما حكى أبو عبيد؛ وحكى غيره عن أهل الشام أنهم قرؤوا «وكذلك» بضم الزاى «لكثير من المشركين قتل بالرفع «أولادهم» بالخفض «شركائهم» بالخفض. فالقراءة الثانية قراءة الحسن جائزة، يكون «قتل» اسم ما لم يسم فاعله، «شركاؤهم»؛ رفع بإضمار فعل يدل عليه «زين»، أى زينه شركاؤهم. ويجوز على هذا ضرب زيد عمرو، بمعنى ضربه عمرو، وأنشد سيبويه:

لبيك يزيد ضارعٍ لخصومة

أيّ يبكيه ضارع. وقرأ ابن عامر وعاصم من رواية أبى بكر «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبَّحُ لَهُ

فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ»، «رِجَالٌ لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ» (سورة النور، الآيتان ٣٦ ٣٧)، التقدير يسبحه رجال. وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة «قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ» ، «النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ» (سورة البروج، الآيتان ٤ ٥)، بمعنى قتلهم النار. قال النحاس: وأما ما حكاه أبو عبيد عن ابن عامر وأهل الشام فلا يجوز فى كلام ولا فى شعر، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف لأنه لا يفصل، فأما بالأسماء غير الظروف فلحن. قال مكي: وهذه القراءة فيها ضعف للتفريق بين المضاف والمضاف إليه؛ لأنه إنما يجوز مثل هذا التفريق فى الشعر مع الظروف لاتساعهم فيها وهو فى المفعول به فى الشعر بعيد، فإجازته فى القراءة أبعد. وقال المهدوي: قراءة ابن عامر هذه على التفرقة بين المضاف والمضاف إليه. وقال أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي: قراءة ابن عامر لا تجوز فى العربية؛ وهى زلة عالم، وإذا زل العالم لم يجز اتباعه، ورد قوله إلى الإجماع، وكذلك يجب أن يرد من زلّ منهم أو سها إلى الإجماع؛ فهو أولى من الإصرار على غير الصواب. وإنما أجازوا فى الضرورة للشاعر أن يفرق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف؛ لأنه لا يفصل. وقال القشيري: وقال قوم هذا

قبيح، وهذا محال، لأنه إذا ثبتت القراءة بالتواتر عن النبى (ص)، فهو الفصيح لا القبيح. وقد ورد ذلك فى كلام العرب وفى مصحف عثمان «شركائهم» بالياء وهذا يدل على قراءة ابن عامر. وأضيف القتل فى هذه القراءة إلى الشركاء؛ لأن الشركاء هم الذى زينوا ذلك ودعوا إليه؛ فالفعل مضاف إلى فاعله على ما يجب فى الأصل، لكنه فرق بين المضاف والمضاف إليه؛ وقدم المفعول وتركه منصوبا على حاله؛ إذ كان متأخرا فى المعني، وأخر المضاف وتركه مخفوضا على حاله؛ إن كان متقدما بعد القتل. والتقدير: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم. أى أن قتل شركاؤهم أولادهم. قال النحاس: فأما ما حكاه غير أبى عبيد (وهى القراءة الرابعة) فهو جائز. على أن تبدل شركاءهم من أولادهم؛ لأنهم شركاؤهم فى النسب والميراث. «ليردوهم» اللام لام كي. والإرداء الإهلاك. «وليلبسوا عليهم دينهم» الذى ارتضى لهم: أى يأمرونهم - بالباطل ويشككونهم فى دينهم. وكانوا على دين إسماعيل، وما كان فيه قتل الولد؛ فيصير الحق مغطى عليه؛ فبهذا يلبسون. «ولو شاء الله ما فعلوه» بين تعالى أن كفرهم بمشيئة الله. وهو رد على القدرية. «فذرهم وما يفترون» يريد قولهم إن لله شركاء. وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف

وحرف الخفض لضرورة الشعر. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجر. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا ذلك لأن العرب قد استعملته كثيرا في أشعارها.» (١٣٥)

وممن أنكروا القراءة المذكورة في الآية سالفة الذكر، أبو علي الفارسي وابن عطية والزمخشري وابن الأنباري، كما أنَّ ممن أيدوها أبا حيان الأندلسي وعبد القادر البغدادي من القدماء والأفغاني من المحدثين. وليس عبد الله بن عامر بأول من ينسب إليه «اللحن» فقد نسب اللحن إلى النابغة الذبياني وحسان بن ثابت ودريد بن الصمة وجرير والفرزدق ومعظم شعراء الجاهلية والإسلام، وأكثر من ذلك أن سيبويه نسب الغلط إلى بعض العرب (١٣٦). وذكر ابن الأنباري أمثلة عدة من أخطاء العرب نثرا وشعرا.

٢- ١٧- تعريف القرآن ومناهجه الشعرية -٢- :

أثار محمد رجب البيومي سؤالا آخر : أصحيح أن بعض الآيات القرآنية تأثرت بطابع الإنشاد في الشعر الجاهلي القديم؟ وقد أثار السؤال تبعا لما قاله جاك بيرك من إن القرآن لم يفقد من الشعر القديم غنائيته ولا لونه ولا حتى أوزانه أحيانًا. والقرآن، عند محمد رجب البيومي، نمط وحده، ومحاولة إيجاد بعض التشابهات بينه وبين الشعر، عبث. ولم

يفت جاك بيرك أن يقول إن القرآن قد أدان الشعراء فى خاتمة السورة ٢٦، وإن كانت الإدانة خففت فى الحال، مشيراً إلى الآيات ٢٢٤ و٢٢٥ و٢٢٦ و٢٢٧ من سورة الشعراء : «وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (٢٢٤) «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ» (٢٢٥) «وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ» (٢٢٦) «إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُواْ اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُواْ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ» (٢٢٧). ويقول محمد رجب البيومى إن سبب نزول هذه الآيات أن الإدانة ليست لجميع الشعراء، بل لشعراء قريش ممن هجوا الرسول وواجهوا الدعوة الإسلامية، فهم فى كل واد يهيمون، والشعر كلام فيه الحسن وفيه القبيح ككل قول يصدر شعراً كان أو نثراً، وهذا ما دونه مفسرو النص، جميعاً، وقد قال بيرك إن الإدانة قد خففت، أى يريد الاستثناء فى الآية : «إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ» (سورة «الشعراء»، الآية ٢٢٧). لكن أمكن جاك بيرك أن يقول إن العرض القرآني يميل إلى الطفرات الفجائية، فهو ينتقل من موضوع إلى آخر دون تمهيد ثم يعود إلى الموضوع الأول أو إلى غيره من الموضوعات. وهذا النهج الذى تبينه الترجمات الغربية يولد الانطباع، لدى القارىء، بالتباين. والحق أن هذا الطابع ملحوظ فى الشعر العربى القديم وقد تم ربطه بالأيحية

البدوية، ومن البدهي القول بأن جاك بيرك لم يكن قط أول من استشهد بالشعر لتفسير القرآن. فالشعر كما قال السكاكي هو «قرى الأنفس»، وكان ابن عباس يروى من الشعر قدرا كبيرا(١٣٧)، يمده بمدد عريض في تفسير ألفاظ القرآن وتراكيبه. وكان يقول في هذا : إذا سألتموني عن غريب القران، فالتمسوه في الشعر فإنّ الشعر ديوان العرب. وقال سعيد بن جبير ويوسف بن مهران : سمعنا ابن عباس يسأل عن الشيء من القرآن فيقول فيه كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا. وسأله رجل عن الآية : «وثيابك فطهر» (سورة المدثر، الآية ٤)، قال : لا تلبس ثيابك على غدر وتمثل بقول غيلان الثقفي:

فإني بحمد الله لا ثوب غادر   لبست ولا من سوءة أتقنع

وأورد الألوسي في تفسيره «روح المعاني» هذا البيت في الآية «وثيابك فطهر»، برواية أخرى :

فإني بحمد الله لا ثوب فاجر   لبست ولا من غدرة أتقنع

وقال الجرجاني (١٣٨) : «وذاك أنا اذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وظهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان

الأدب، والذى لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا فى الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التى بها كان التباين فى الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صادا عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرئوه، ويصنع فى الجملة صنيعا يؤدى إلى أن يقل حفاظه والقائمون به والمقرئون له.» (١٣٩)

٢- ١٨- الاقتضاب والاستطراد :

إن ما رآه جاك بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، فى آيات سورة «البقرة» ليدل على ما زعمه من «الاقتضاب»، أتى بمثله فى سورة «الأنعام»، وقال إن الملامح بين السورتين متماثلة. جمع الكثير من معانيه فى القليل من لفظه، وذلك معنى القول النبوى المعروف : «أوتيت جوامع الكلم» (١٤٠). وعندما نظر بيرك من قرب أكثر تبين له أن هذه الانقطاعات لا تظهر ظهورا عَرَضيا، على الوجه الذى قد تبدو به، ولكنها تشكل فى الواقع ما سماه بعض المحدثين «الاستطراد»، وسماه معاصر بن فارس، أبو هلال العسكري، فى كتاب «الصناعتين»، باسم «الاستطراد» فى الخطاب القرآني، وذلك أن يشبه شيء بشيء ثم يمر المتكلم فى وصف المشبه، كقول

أمية بن أبى عائذ الهذلى حين شبه ناقته فقال :

كأنى ورحلى إذا رعتها على جمزى جازيء بالرمال

فشبه ناقته بثور، ومضى فى وصف الثور، ثم نقل الشبه إلى الحمال فقال :

أو أصحم حام جراميزه حزابية حيدى بالدحالِ

ومر فى صفة العير إلى آخر كلمته.

وقد قيل في القرآن من هذا النظم : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (٤١) «لاَّ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (٤٢) «مَّا يُقَالُ لَكَ إِلاَّ مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ» (٤٣) «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِياً لَّقَالُواْ لَوْلاَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَاعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَـئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ» (٤٤)، (سورة فصلت). والاستطراد هو كقول السموأل :

وإنا أناس لا نرى القتل سبة إذا ما رأته عامر وسلول

يقرب حب الموت آجالنا لنا وتكرهه آجالهم فتطول

وما مات منا واحد حتف أنفسه ولا طل منا حيث كان قتيل

فسياق القصيدة للفخر وتنسيق الماثر استطراد منه إلى

هجاء عامر وسلول ثم عاد إليه. والاستطراد كثير فى القرآن وفى أشعار العرب.

٢- ١٩- الالتفات :

إنّ «الالتفات فى المخاطبة نوع من أنواع البلاغة وأسلوب من أساليب الفصاحة، وقد نطق القرآن به فى قول الآية يوسف أعرض عن هذا واستغفرى لذنبك، فحول الخطاب عن يوسف إلى امرأة العزيز، وقيل بل الخطاب كله لقومه فكأنه قال لا تقبرونى إذا قتلت ولكن اتركونى للتى يقال لها أبشرى أم عامر فجعل هذه الجملة لقباً لها وأوردها على وجه الحكاية.» [١٤١]. ويقع «الالتفات» فى موضوع «خطاب التلوين» عند دراسة الآية : «يَأيها النّبى إذَا طَلّقْتُمُ النّسَاءَ فَطَلّقُوهُنّ لعدّتهنّ وَأحْصُواْ الْعدّةَ وَاتّقُواْ اللّهَ ربّكُمْ لاَ تُخْرجُوهُنّ من بيُوتهنّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إلاّ أن يَأْتينَ بفَاحشَة مّبَيّنَة وَتلْكَ حُدُودُ اللّه وَمَن يَتَعَدّ حُدُودَ اللّه فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِى لَعَلّ اللّهَ يُحْدثُ بَعْدَ ذَلكَ أمْراً» (سورة الطلاق/ الآية ١)، والآية : «قَالَ فَمَن رّبّكُمَا يَمُوسَيٰ» (سورة طه الآية ٤٩)، تمثيلا لا حصرا، «فالالتفات البلاغي» [١٤٢] هو نقل الكلام من أسلوب لآخر تطريةً واستدرارا للسامع، وتجديدا لنشاطه، وصيانة لخاطره من الملال والضجر؛ بدوام الأسلوب الواحد على سمعه. وقال حازم القرطاجنى فى «منهاج البلغاء» وهم

يسأمون الاستمرار على ضمير متكلم أو ضمير مخاطب، فينتقلون من الخطاب إلى الغيبة. وكذلك يتلاعب المتكلم بضميره، فتارة يجعله تاء على جهة الإخبار عن نفسه، وتارة يجعله كافا فيجعل نفسه مخاطبا، وتارة يجعله هاء فيقيم نفسه مقام الغائب. واعلم أن للتكلم مقامات، والمشهور أن الالتفات هو الانتقال من أحدها إلى الآخر بعد التعبير الأول. وقال السكاكى : إما ذلك، وإما التعبير بأحدهما فيما حقه التعبير بغيره. وتعريف السكاكى أشمل. وأقسام الالتفات عندهم سبعة :

١ – من التكلم إلى الخطاب.

٢ – من المتكلم إلى الغيبة.

٣ – من الخطاب إلى التكلم.

٤ – ومن الخطاب إلى الغيبة.

٥ – ومن الغيبة إلى التكلم.

٦ – ومن الغيبة إلى الخطاب.

٧ – وبناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله (١٤٣).

ومن جمال الالتفات ما ورد فى سورة الأعراف وفى سورة النساء وفى سورة الشعراء، تمثيلا لا حصرا. فمن سنن العرب أن تخاطب الشاهد، ثم تحول الخطاب إلى الغائب، أو

تخاطب الغائب، ثم تحوله إلى الشاهد، وهو الالتفات، كقول النابغة :

يادامية بالعلياء فالسند أقوت   وطال عليها سالف الأمد

فخاطب ثم قال : أقوت.

وأن تخاطب المخاطب ثم يرجع الخطاب لغيره، نحو «فإن لم يستجيبوا لكم». الخطاب للنبى، ثم قال للكفار «فاعلموا إنما أنزل بعلم الله». يدل على ذلك قوله : «فهل أنتم مسلمون». وأن يبتدأ بشيء ثم يخبر عن غيره، نحو «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن». فخبر عن الأزواج، وترك الذين (١٤٤). وبدأ جاك بيرك كلامه على الكلام متعدد الزوايا قائلا إن الصورة المجازية، فى معناها المحدد، هى صورة الالتفات التى تعنى تغيير الضمير - نحويا- فى أثناء العبارة نفسها من دون مخاطبة سامع آخر.

إنّ الالتفات، عند البيومي، باب من أبواب علم المعاني، وهو بعيد فى مفهومه من مدلول الاستعارة التى هى باب من أبواب علم البيان. فالاستعارة هى أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر، فيقولون : انشقت عصاهم، إذا تفرقوا. وكشفت عن ساقها الحرب. ويقولون للبليد : هو حمار» (١٤٥) . «وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان

القضى والقدر العلى فى باب البلاغة، وبه فاق امرؤ القيس ونبهت سمعته، وقد جاء فى القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب» (١٤٦). إذن تقع الاستعارة فى باب البلاغة، لكن الالتفات يقبل أن يقع فى باب المعاني. ومن ثم يصح قول البيومى إنّ الاستعارة باب من أبواب علم البيان.

غير أنّ الالتفات، وهو «نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى طريق آخر منها، وهو بمجرده معدود من الفصاحة»، يقع، من جهة أخري، فى باب الفصاحة أو البيان أو البلاغة. وسماه ابْن جِنِي باسم «شجاعة العربية لأن ذلك التغيير يجدد نشاط السامع فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أفانين البلاغة وكان معدودا عند بلغاء العرب من النفائس، وقد جاء منه فى القرآن ما لايحصى كثرة مع دقة المناسبة فى الانتقال» (١٤٧). ومن كلام السيوطى وابْن جِنِي وبن عاشور والزمخشرى وحازم القرطاجنى والسكاكى والزركشي، وغيرهم، نستخلص صحة تعريف بيرك للالتفات، وهو أنه باب من أبواب البلاغة، وأن بيرك لا يخلط بين الالتفات والاستعارة. واستشهد جاك بيرك بأبيات للحارث بن حلزة جاء فيها الالتفات. هذه الأبيات هي:

٦- وبَعينَيكَ أوقدتْ هندُ النا رَ أخيرًا تُلْوِي بها العلياءُ

٧- أوقدتْها بين العقيق فشخصينِ بعود كما يَلُوحُ الضياءُ

٨- فــتنورّْتُ نارَها من بعـــيــدٍ بخَـــزَاز
هيهاتَ منكَ الصلاءُ (١٤٨)

ذلك هو الالتفات في ذهن جاك بيرك. ونقدر أن نستشهد ببيت من قصيدة عنترة بن شداد :

حلت بأرض الزائرين فأصبحت   عَسِرا على طِلابُكِ مَخْرَمِ

فإن قال قائل : كيف قال «حلت بأرض الزائرين»، فذكر غائبة، ثم قال «طِلابُكِ» ابنة «مَخْرَمِ»، فخاطب؟ قيل له : ترجع العرب من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة. فالموضع الذى رجعوا فيه من الغيبة إلى الخطاب فى الآيتين ٢١ و ٢٢ من سورة «الإنسان» :«عَاليهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّواْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (٢١) «إِنَّ هَـٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَآءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُوراً» (٢٢)، فرجع من الغيبة إلى الخطاب. قال لبيد :

باتت تشكى إلى النفس مجهشة وقد حملتك سبعا بعد سبعينا

فرجع من الغيبة إلى الخطاب. والموضع الذى رجعوا فيه من الخطاب إلى الغيبة في الآية ٢٢ من سورة «يونس» : «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ

بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَـٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ»، معناه وجرين بكم، فرجع من الخطاب إلى الغيبة (١٤٩). أما في الشعر الغنائي اليوناني فمتعة تمثلها فرقة المنشدين. فهو يعد الشعر المسرحي مثال المجاز المتسع، حيث لا يقتصر على اثنين هما المتكلم والمخاطب، بل يشمل كثيرين، وقد مثّل لما يريد من الالتفات بقول عروة بن الورد:

أتهزأ مني أن سمنت وأن ترى على شحوب الحق، والحق جاهد

أفرق جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد

ويقول جاك بيرك إن هذه صورة بلاغية تقوم في الكلام نفسه بتغيير تعيين الفاعلين. وبيتا عروة ليس فيهما التفات، حسب البيومي، ولا استعارة، وإنما في البيت الأخير كناية لا استعارة. ثم قال جاك بيرك إن الالتفات كثير في القرآن وهو ما سبق أن قاله ابْن جنِي كما أسلفنا. واستشهد بآية في سورة العنكبوت انتقل فيها الضمير من الغيبة إلى المخاطب : «وَالَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللّهِ وَلِقَآئِهِ أُوْلَـٰئِكَ يَئِسُواْ مِن رَّحْمَتِي وَأُوْلَـٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، (٢٣)، ليدل على الاختلاف بين الضميرين.

وذلك، حسب البيومي، صحيح. ثم انتقل جاك بيرك إلى سورة الفاتحة فقال إن الالتفات بها كثير. ثم قال يمكن أن نعرف التعبير الإجمالي للقرآن بأنه التفات متصل. وقال الزجاج القول نفسه، ففي الباب ٨٣ من كتاب «إعراب القرآن» المنسوب إليه أورد ما جاء في القرآن من تفنن الخطاب والانتقال من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى المتكلم، ومن ذلك «الْحَمْدُ للّه رَبّ الْعَالَمِينَ» (الفاتحة، الآية ٢)، ثم قال: «إيّاكَ نَعْبُدُ وإيّاكَ نَسْتَعينُ» (الفاتحة، الآية ٥). وقال: «هُوَ الّذى يُسَيّرُكُمْ فى الْبَرّ وَالْبَحْرِ حَتّى إذَا كُنتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ من كُلّ مَكَانٍ وَظَنّوَاْ أَنّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَـذِهِ لَنَكُونَنّ مِنَ الشّاكِرِينَ» (يونس، ٢٢)، وحق الكلام: وجَرينِ بكم. وقال: «الّذي جَعَلَ لَكُمُ الأرْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فيهَا سُبُلاً وَأنزَلَ منَ السّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا به أَزْوَاجاً مّن نّبَاتٍ شَتّي» (سورة طه، الآية ٥٣)، وقال: «أَمّنْ خَلَقَ السّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُمْ مّنَ السّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِه حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُواْ شَجَرَهَا أَإِلَـهٌ مّعَ اللّه بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ» (سورة النمل، الآية ٦٠). وهو، عند الزجاج، «كثير في التنزيل»، والأصل في الكلام البداية بالمتكلم، ثم

بالمخاطب، ثم بالغيبة. وتقول الآية «قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ على بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عليكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (سورة هود، الآية ٢٨)، فقدم المخاطب على الغيبة. فبنوا على هذا فقالوا: الوجه فى الكلام: أعطانيك، وأعطاكني، لا يجوز، وأعطيتكها، وأعطيتكهوك، قبيح، ومع قبحه قول يونس. واحتج فى ذلك، فأخبر عن المتكلم دون الغيبة، وهو «قيس». والمبرد يقوى قول يونس فى القياس، ويجعل إضمار الغائب والمتكلم والمخاطب فى التقديم والتأخير سواء، ويجيز : أعطاهوك، و : أعطاهوني، و : أعطاكني، ويستجيزه، ويستحسنه فى : منحتنى نفسي. وسيبويه لا يجيز شيئا من ذلك إلا بالانفصال، نحو : أعطاه إياك، و : أعطاها إياك، و : أعطاه إياكما، و : أعطاها إياكما، وأعطاك إيايّ. وهذا الذى ذكره «المبرد» ليس بالسهل؛ لأن ضمير المتكلم أقرب، ثم المخاطب ثم الغائب.» (١٥٠) وقد رأى الزجاج «غير سيبويه يجيز بين المتصل والمنفصل وغيرهما، فى : أعطيته، و : أعطيتك إياه؛ لأن المفعول الثانى ليس يلاقى الفعل ولا يكترث به. والأول إما أن يلقى ذات الفعل، أو يلقى ضمير الفاعل المجعول معه كشق واحد. وأجاز سيبويه : أعطاه إياك. وتصحيحه لا يقوى ذلك؛ لأن تعلق المفعولين بالفعل من باب واحد، واختلاف المفعولين فى ترتيبهما ليس

مما يغير حكم تعليقهما بالفعل وعمل الفعل فيهما. ولقائل أن يقول : ما الذى أنكر سيبويه من : «منحتيني»؟ وهل سبيل «منحتيني» : إلا سبيل «أعطاهوها»، وهو مستحسن؟ قيل له : المنكر من «منحتيني» عند سيبويه أن فى الثانية يؤخر ما هو حقه التقدم على كل ضمير، وليس كذلك «أعطاهوهما».» (١٥١)

فالالتفات، عند البيومي، يبعد بنا عن المعنى البلاغي، بدليل أن بيرك مثَّل له بالآية «٤٦» من سورة النساء، وهى الآية : «مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً». فالحديث هنا عن الآخرين، والرد عليهم من الكتاب المبين، وهذا الجدل هو الذى يسمى بالالتفاف عند جاك بيرك فى ضوء هذا المثال وفى ضوء ما استشهد به من شعر عروة بن الورد.

٢- ٢٠- القسم في القرآن :

رأى جاك بيرك أن القسم فى القرآن لم يستخدم صيغًا مشوبة بالمعتقدات الوثنية. قال بيرك : بدلاً من العبارة الشهيرة لله فى حديثه إلى موسى «فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه.» (سفر الخروج، ٣ : ٤١)، فإن القرآن يذكر :

«إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ أَنَاْ فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِيَ» (السورة ٢٠ طه، الآية ١٤). والصلة فى الحالتين ضمنية فى اللغة العربية التى تتكون فيها العبارة من جملتين اسميتين قصيرتين. والتوكيد محمول على المعادلة القائمة بين الـ «أنا» الإلهية واسم الله من ناحية، وبين وحدانية الإله من ناحية أخرى. وعلى العكس من ذلك فى العبارة العبرية. وللقسم والمقسم به، كما هو معروف، أدوات فى حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء، يدخلان على كل محلوف به. ثم التاء، ولا تدخل إلا فى واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و «وَتَاللَّهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَن تُوَلُّواْ مُدْبِرِينَ» (الآية ٥٧ من سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف؛ لأنك تضيف حلفك إلى المحلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا أن الفعل يجيء مضمرا فى هذا الباب، والحلف توكيد. وبعبارة أخري، يقع القسم العربى توكيدا للكلام بينما يقع التوكيد العبرى تكرارا لفعل الوجود : «أهيه». ومن المعروف أن فعل الوجود غذى التفسير اليهودي، والتفسير المسيحي، للكتاب المقدس، منذ عهد أحبار القبال إلى أتباع موسى بن ميمون، ومن «الأساتذة الباريسيين» فى القرن الثالث عشر الميلادى إلى شيلينج وما بعده. ومن الطبيعى أن الأمر ليس كذلك فى الإسلام، حيث يقع التوكيد الذاتى لله بين علم وجود

«الحق»، من جهة، وبين صدق البلاغ : «وَعلى الّذينَ هَادُواْ حَرّمْنَا كُلّ ذى ظُفُرٍ وَمنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرّمْنَا عليهمْ شُحُومَهُمَاَ إلاّ مَا حَملَتْ ظُهُورهُمَا أَوِ الحَوَايَاَ أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وإنّا لَصَادِقُونَ» (السورة ٦، الأنعام، آية ١٤٦).

وقال جاك بيرك : «ثمة الحق الخالص». ولما كان الله هو الحق إذاً فإن الحقيقة تعبر عن نفسها فى قيمها الموضوعية والذاتية الموحية فى آن واحد بالمفهوم والصورة معًا. ويؤكد التكرار المتعدد هذه المقولة. وهكذا فى سورة الذاريات، الآية ٢٣ : «فَوَرَبّ السّمَاَءِ وَالأرْضِ إنّهُ لحَقّ مّثْلَ مَاَ أنّكُمْ تَنطقُونَ»، وكذلك في سورة الصافات، الآية ٣٧ : «بَلْ جَاَءَ بِالحْقّ وَصَدّقَ الْمُرْسَلِينَ». فهل يوجد فى هذه العبارات خضوع لألباب اللغة، كما يمكن أن يكون القسم الذى غالبًا ما يمتزج به الخطاب القرآني؟ نعم ولا. ولكن الإصرار «الإحقاقي» (كما يقول علماء العلامات) للحقيقة الثابتة بنفسها، ينبغي الحفاظ عليه. ويبدو المطلق الالهى كأنه يقول فى هذا السياق من القرآن قولا مخالفا لكلام الكاهن اليونانى القديم ابيميند الكريتى (١٥٢) Épiménide من القرن السادس قبل ميلاد السيد المسيح. فذلك الفيلسوف، إذ يقرر كمقدمة كبرى أن الكريتيين كلهم كاذبون، يضيف كمقدمة صغرى إنه نفسه كريتي. وقد أطلق

بذلك حلقة مفرغة مماثلة للعبة المرايا التى تنعكس إحداها فى الأخري. وهذا التصوير للانهائى الذى كثيراً ما نجده فى أضرحة الأولياء المغاربة، وارد فى صورته الكلامية فى القرآن: «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (السورة ٣، آل عمران، الآية ١٨)، «يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (السورة ٢٤، النور، الآية ٢٥)، وفى السورة ٤٣، سورة الزخرف، الآية ٢ : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ»، فإن الزمخشرى أعرب عن إعجابه قائلا : «أقسم بالكتاب المبين وهو القرآن وجعل قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا جوابا للقسم وهو من الإيمان الحسنة البديعة لتناسب القسم والمقسم عليه وكونهما من واد واحد ونظيره قول أبى تمام وثناياك إنها إغريض» (١٥٣).

كان السبب الرئيسى فى الأزمة الكبرى الثالثة فى تاريخ البحث فى أساس الرياضيات هو مشروع جورج كانتور فى المجموعات اللانهائية (١٥٤). وكانت مسألة ب. رسل المسماة باسم مسألة «الحلاق-١٩٠١»، هى الصورة المناظرة-التشاكلية من مسألة إبيمينيد القديمة المسماة باسم مسألة «الكذاب» منذ القرن السادس قبل الميلاد. ولم تكن مسألة إبيمينيد القديمة المسماة باسم مسألة «الكذاب» منذ القرن

السّادس قبل الميلاد مسألة متفردة وحسب، إنما كانت كذلك مهد مسألة متكررة في تاريخ العلوم، وكانت دقة الجرس الأخيرة التي بشّرت ببداية الأزمة الكبرى الثالثة في تاريخ أسس الرياضيات.

وفي أثناء القرن العشرين كله، حاولت النزعة المنطقية لدى ب. رسل، والنزعة الشكلية لدى دافيد هيلبرت، والنزعة الحدسية لدى برووير، إنقاذ الرياضيات من التناقضات بالتضحّية تماما «بالقطع الكبيرة» من متن الرياضيات الصحّي. فقد ضحّت النزعة المنطقية بالتطبيق الذاتي للأفكار الرياضية، والنزعة الشكلية - ومعناها ,النزعة الحدسية- بمبدأ الثالث المرفوع الأساسي في علم المنطق، الخ. لكن كلّ هذه التضحيات العظيمة أسست لاجتناّب حل التناقضات وحسب، من دون حلّ مشكلة التناقضات نفسها. والمقصود هنا بالحل هو المعنى الرياضي المعروف بوصفه الصياغة الواضحة للشروط الضرورية والكافية لقابلية التناقض ككل، وكظاهرة منطقيّة ورياضية في آن معا.

واعتقد البعض بأنّه يقدر أن يجرى ذلك الآن.

وتم تصنيف المتناقضات المعروفة بواسطة طريقة تصنيف الرسومات الالكتروني الآلي .CCG وتبين أنّ إحالة ب. رسل الذاتية ضرورية، لكنها لم تكن شرطا كافيا لقابلية

التناقض [١٥٥]. إنّ الشرط الضروري الثاني من بعد التوكيد[١٥٦] هو النفي[١٥٧]. لكن هذين الشرطين الضروريين[١٥٨] لا يكفيان لقابلية التناقض. وظهر الشرط الثالث الضروري غير المسبوق لقابلية التناقض بواسطة العرض الطبيعي للبناء المنطقيّ «التوكيد + النفيّ» على الحاسوب. أخيرا، جرت صياغة كلّ الشروط الضرورية والشروط الكافية لقابلية التناقض ككل للمرة الأولى. النتائج أثبت بأنّ الشكل التقليدي «كذاب» [١٥٩] :

(١)

خاطئ. والشكل الصحيح «كذاب» العاكس لطبيعته شبه المنطقيّة الحقيقية هو كالتّالي :

تضع القيم نفسها لكلّ التناقضات الأخرى من النوع الوارد في : (١).

هكذا، أيّ عبارة طبيعية تأخذ الشكل :

P is S

ذلك بأنّ كلّ عبارة طبيعية تنظر في العالم الخارجي، وتتّصل به متوسلة بالقناتين الدلالتين. بكلمة أخرى، يقع التفسير التالي لحقيقة تأسيس الأدوات النحوية الشرعية في المنطق الكلاسيكي لتحويل العبارة الطبيعية في مفارقة «الكذاب».

أيّ عبـــارة طبيعيـة، تقول X، له الشكل :

X = «P is S» ، حـــيث أنّ Sهو الموضــــوع، وP المسند. وتقـدر العبـارة أن تتصل بالعـالم الخـارجى [١٦٠] من قبل قناة S وقناة P لكى يبنيا أمّا البرهان على Xفى شكله المنتظم أو نقض .X

أيّ عبارة ذاتية الإحالة، تقول X، تأخذ الشكل :

X = «X is P» ، لكى تقدر العبارة Xالاتصال بالعالم الخـارجى من قبل قناة P وحسب، وذلك لإثبات X أو تفنيدها .

يأخـذ تناقض الكذاب الشـكل X = «X هى أكـذوبة». فى هذه الحالة، لا تتصل «العبارة» X بالعالم الخارجي.

والميزّة الرئـيسـية لثابت المسند «أن يكون أكذوبة» هـيّ أنّ مـحتواه ينتـهى إلى مـحتوى رابطة العبـارة «هو / ليس هو»، ذلك بـأنّ كلّ مـــا يمثل ذلك المسند «أن يكون أكــذوبة» يقــدر «النظر» فى رابطة العبارة وفى ما «يوصى به» لتغيير أيّ قيمة من قيم الرابطة لقاء القيمة العكسية، لا أكثر ولا أقل.

وهناك تصوير ممكن لتحويل عبارة طبيعية إلى «الكذاب» بواسطة القواعد الشرعية للمنطق الكلاسيكي. لذا، «فالكذاب» نموذج دال على «الشيء فى ذاته» [١٦١] لدى عمانوئيل كانط،

أيّ أنه يخلو من أيّ ارتباط بالخبرة العملية المباشرة. وينهض التحويل شبه المنطقيّ للحقيقة في «الكذاب» :

a) X = «S is P» ; b) X = «X is P» ; c) X = X is a» «LIE

فانّ العبارة المنطقية وغير المتناقضة المشهورة = X «X هو صحيح» هو نموذج آخر من النماذج الدالة على «الشيء في ذاته» لدى عمانوئيل كانط، في هذا السياق، ومن وجهة النظر المعروضة هنا.

غير أنّ هناك تصورا آخر للانهائي. فقد لاحظ الجميع تواتر ورود فعل الأمر «قل» مسنداً إلى الله مخاطبًا رسوله الذى يعيه كأمر كلما كان بصدد دليل سيتعين عليه أن يفحم به خصومًا عنيدين. ويمكن أن تتغير الصيغة وتتم العودة دومًا إلى البنية نفسها : الله يجعل النبى يتحدث، أى يفوض النبى فى التحدث، فعن من يتحدث ؟ عن الله. وما الذى يفعله فى هذا الشأن ؟ إنه يبلِّغ أنّ من واجبه البلاغ. ما فحوى البلاغ اذاً ؟

إنه توكيد يتعلق بنفسه أو إحدى صفات نفسه، وباختصار توكيد نفسه. ومع ذلك فإن الرسالة، مهما كانت مطلقة، فإنها لا تركن مطلقًا إلى ذلك النوع من طمأنينة النفس التى يبدو أن أسسها فى الخلود تتضمنها. وبقدر ما يكون التمييز بين المضمون والظاهر شرعياً، فإنه لا يبلغ مضموناً وحسب ولكن

ظاهرية تجليه الذاتي، ومن هنا كان لجوؤه المتكرر إلى الجدل وإلى الإشارة إلى الوقائع، ومن ناحية أخرى، نكر بيرك من قبل تكرار تردد الفقرات التى قال إنها تتعلق بالمرجعية الذاتية أو النصوص الشارحة «الحواشي»، وتدل الشواهد كلها على أنها تحتل موضعًا مهماً في القرآن. وهكذا القسم فى السورة ٤٣، سورة «الزخرف»، آية ٢ : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ»، يمتد عبر آيتين من هذا النوع المكتوب الذى أقسم به للتوّ هو تعبير عربى وصادر عن مثال نموذجى خالد، وقد استرعى هذا الشكل انتباه القدامي، من هنا لاحظ ابن القيم أن الحق مزود بإيضاح «الحق نو تبيان»، وهذه هى تقريبًا عبارات السورة ٢٤ نفسها، النور، آية ٢٥ :»، «يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ».

لا توجد أية سورة لم يبلغ فيها الله معلومة عن القرآن. ومن هنا هذه النغمة الفكرية، التى استرعت انتباه بيرك كثيراً، والتى تختلف أتم الاختلاف عن العهد القديم وكذلك العهد الجديد. وفى مواضع أخرى من الخطاب القرآنى تظهر أنماط أخرى من التوكيد ويتعلق بعضها بفاعلية الوعظ نفسه. تقول الآية ٣٦ من سورة هود : «وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ»، فهل النبى لا يهدى إلى الإيمان «إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ» ؟، و«وَمَا أنت

بهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ» (السورة ٢٧، سورة النمل، الآية ٨١)، «وفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ»، (السورة ٥١، سورة الذاريات، الآية٢٠ «، وأيضًا : «إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّه لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ إليمٌ» (السورة ٢٦، سورة النحل، الآية ١٠٤). هل هو قضاء وقدر كما هو الحال بالنسبة للجانسينية المتزمتة فى التراث الغربى المسيحى ؟ وردت الجبرية فى التراث الفكرى المسيحي. فقد كتب جانسنيوس «اللاهوتى الهولندي»، فى العام ١٦٤٠، مؤلفا ضخما بعنوان «أوجستينوس». شرح مذهبه عن النعمة الإلهية والجبرية. ورمى ذلك المذهب إلى تحديد حرية الخيار البشري. لا يقدر المرء شيئا بمفرده، بل كتب نصيبه منذ الأبد. أنكر مفعولية النعمة الإلهية. واعتقد بفساد الإنسان منذ سقوطه. فإنّ الإنسان بغلطة آدم قد فقد حقه في النعمة، وينعم الله على من يشاء. وهذا المذهب دافع عنه لاهوتيو «بور رويال» .Port-royal ثانيا، أهى جبرية كما تردد كثيراً[١٦٢] ؟

لا تتعدى تلك الجبرية حدود الفرضية لدارس ما وراء الطبيعة. والواقع أن البيان يصدر عن نوع من الإبرام التوكيدى مع نفسه. وقد وضع بليز باسكال على لسان المسيح «ما كنت لتبحث عني بما لم تكن قد عثرت علي». ولاشك أن

الأمر يتعلق بتلك المسائل الظاهرة فى التعبير عن المطلق. ودعا بيرك للذهاب إلى أبعد من ذلك. فهذه الحلقات من المعاني، إذا أمكن القول، لا نتبينها عند مستوى المدلول وحسب، بل أيضاً عند مستوى الدال. فإذا صح هذا فإن كل ما ينجم عنه فى الأسلوب القرآنى ينبغي أن يساق إلى هذا المكان. ويمكن أن يذكر المرء عشوائيًا تكرار الأفكار أو الجمل، والنهايات المسجعة للآيات والانتظاميات التى تشكل فى منعطف سورة ما أحيانًا معياراً عَروضيًا، والتطور الذى يعيد نهاية القطعة بدلالة اللفظ إلى أولها «رد العجز على الصدر.» وربما تكون فى هذا المعنى مقارنة معاوية لتدفق القرآن بموج البحر. وهل كان ينبغى أن يمضى بيرك أكثر بعداً أيضاً؟

إنّ المثال فى مختلف أشكاله ربما لا يكون إلا تقريباً لنفس الأثر، ومع ذلك فهو يفيض فى القرآن لدرجة أن تعريف هذا الأخير كمثال ضخم لا يبدو فى غير موضعه. وهذه الملاحظات المبينة على دراسة النص والتى أطرحها لمراجعة المتخصصين يمكن أن تؤدى إلى تقارب لا ينبغى على المفارقات التاريخية أن تثبطها. فالإيمان فى المقام الأول هو ذكر ومن ثم عودة. وقد تمت قبل نزول القرآن بلاغات أخرى مزودة بتوجيهات تربوية جماعية يغطى أتباعها جزءًا كبيراً من التاريخ

الإنساني. وتأمل هذه السوابق وبعث هذه الدروس في نفسه، هو أيضًا إحياء للذكر. ومن هنا أيضًا اتصال مثل اتصال الإبراهيمية أو الحنفية. ويخصص القرآن للإسلام نفسه بصورة ما للعودة الأبدية، إلا أنه يقوم بهذه الحركة كغاية نهائية. وهذا المعنى تاريخي وأخروى معا. وللقسم والمقسم به، كما هو معروف، أدوات في حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء، يدخلان على كل محلوف به. ثم التاء، ولا تدخل إلا في واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و «وَتَاللَّه لأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَن تُوَلّوا مُدْبِرِينَ» (الآية ٥٧ من سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف؛ لأنك تضيف حلفك إلى المحلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا أن الفعل يجيء مضمرا في هذا الباب، والحلف توكيد. وقد تقول : تالله ! وفيها معنى التعجب.

٢ -٢١- الجملة الاعتراضية :

انتقل بيرك إلى سورة البقرة : «صِبْغَةَ اللّه وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّه صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدونَ» (١٣٨) «قُلْ أَتُحَاجّونَنَا في اللّه وَهُوَ رَبّنَا وَرَبّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ» (١٣٩). ثم أعلن أن التذييل في الآيتين، جملتان اعتراضيتان. ولم يدرك جاك بيرك، حسب محمد رجب البيومي، مفهوم «الجملة الاعتراضية»، كما يفهمها علماء

العربية إذ يجعلونها جملة متممة للكلام لمعنى من المعانى كالاحتراس أوالدعاء وغيرهما، ولكنه يفهم أنها خارجة عن السياق. مع أن بيرك، بحسب البيومي، نقل نصاً عن الألوسى يدّل على أنها مكملة لما قبلها، ولم يدر البيومى لماذا فهم كلام الألوسى على غير وجهه. فأثار البيومى السؤال : كيف يتفق قول الألوسى هذا مع بيرك فيما قال بيرك إن هذه الزيادات تستكمل الإنشاد الصوتي الذى يتم به الترنم فى القرآن كما يتم الترنم بالقافية ؟

من سُنن العرب أن يعترض بين الكلام وتمامه كلامٌ آخر، ولا يكون هذا المعترِضُ إلا مُفيدا. ومثال ذلك أن يقول القائل : اعملْ -والله ناصري- ما شئتَ. إنما أراد : اعملْ ما شئت. واعترضَ بين الكلامين ما اعترضَ. قال الشماخ : لولا ابن عفان -والسلطان مرتقب- أوردتُ فجا من اللَّعْباءِ جُلمودي، قوله : «والسلطان مرتقب» معترض بين قوله : «لولا ابن عفان» وبين قوله : «أوردتُ». ومن ذلك فى القرآن : «وَاتْلُ عليهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عليكُمْ مَّقَامِي وَتَذْكِيرِى بِآيَاتِ اللّه فَعَلَى اللّه تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عليكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُواْ إلى وَلاَ تُنظِرُونَ» (سورة يونس الآية ٧١)، ربما أراد : إن كان كبر عليكم مقامى وتذكيرى بآيات الله فأجمعوا أمركم. واعترض بينهما قوله : «فعلى الله توكلت» (١٦٣).

٢- ٢٢- «فَتَذَرُوهَا كَالمُعَلَّقَة» :

قال جاك بيرك إن القرآن قد انتصر على الشعر الجاهلي، وأنزله من مكانته. وقدرة القرآن هذه على الإلغاء الرجعى هى فى مستوى قدراته الخلاقة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلى لدرجة أنها لم تدع باقيًا منه إلا بعض أشعار أصبحت من بعد «فى الهواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معانى «المعلقات». إذن أشار جاك بيرك إلى المعلقات باعتبارها أثرًا باقيًا من آثار الشعر الجاهلي، وتفضل فكتب فى الهامش : استعملت الكلمة بهذا المعنى فى السورة ٤، النساء، الآية ١٢٩ : «وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا». ولم يكن البيومى يعرف أن المعلقات وردت فى القرآن. فقد سارع إلى المصحف ليرى الآية التى وردت بها المعلقات فى زعم بيرك. الآية : «وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ» أخبر الله بنفى الاستطاعة فى العدل بين النساء، وذلك فى ميل الطبع بالمحبة والجماع والحظ من القلب. فوصف الله حالة البشر وأنهم بحكم الخلقة لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعض دون بعض؛ ولهذا كان يقول: «اللهم إن هذه قسمتى فيما أملك فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك». ثم

نهى فقال: «فلا تميلوا كل الميل» قال مجاهد: لا تتعمدوا الإساءة بل الزموا التسوية في القسم والنفقة؛ لأن هذا مما يستطاع. وروى قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص) : «من كانت له امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل». والآية: « فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَة» أي لا هي مطلقة ولا ذات زوج؛ قاله الحسن. وهذا تشبيه بالشيء المعلق من شيء؛ لأنه لا على الأرض استقر ولا على ما علق عليه انحمل؛ وهذا مطرد في قولهم في المثل: «ارض من المركب بالتعليق». وفي عرف النحويين فمن تعليق الفعل. ومنه في حديث أم زرع في قول المرأة: زوجي العشنق، إن أنطق أطلق، وإن أسكت أعلق. وقال قتادة: كالمسجونة؛ وكذا قرأ أبي «فَتَذَرُوهَا كالمسجونة». وقرأ ابن مسعود « فَتَذَرُوهَا كَأنها مُعَلَّقَة». وموضع «فتذروها» نصب؛ لأنه جواب النهي. والكاف في « كَالْمُعَلَّقَةِ» في موضع نصب أيضا.

و« كَالْمُعَلَّقَةِ» ، في سياق الآية، هي المرأة، وليست القصيدة المعروفة، وهي المرأة التي يهجرها زوجها هجرا طويلا، وقالت ابنة الحمارس :

إنْ هي إلا حظة أو تطليق أو صلف أو بين ذاك تعليق

والتعليق هو «الهجران المستمر». وقد دلت الآية ١٢٩ من

سورة «النساء» : «وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً»، على أن المحبة أمر قهري، وأن للتعلق بالمرأة أسبابا توجبه قد لا تتوافر فى بعض النساء، فلا يكلف الزوج بما ليس فى وسعه من الحب والاستحسان، ولكن من الحب حظا هو اختياري، وهو أن يروض الزوج نفسه على الإحسان لامرأته، وتحمُل ما لا يلائمه من خلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتى يحصل من الأُلف بها والحنو عليها اختيارا بطول التكرار والتعود، ما يقوم مقام الميل الطبيعي. فذلك من الميل إليها الموصي به فى الآية ١٢٩ من سورة «النساء»: «فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ»، أيّ إلى إحداهن أو عن إحداهن.» (١٦٤)
وبصدد حديثه عن تحدى القرآن للشعر الجاهلي وتفانيه بإزائه قال چاك بيرك عن عمر بن الخطاب حين سمع من يذكر شاهداً شعرياً مستدلاً به على معنى كلمة قرآنية فقال عليكم بشعر العرب. قال جاك بيرك إن ذلك يمثل تنازلا من الدين المنتصر، والدين، عند البيومي، لم يكن منتصراً على الشعر، بل جعله أحد أسلحته فى الدفاع عن الدعوة.

٢- ٢٣- الإحساس بالطبيعة :

إذا كان القرآن ينزع صفة القداسة عن العالم ويكشف

الطابع الأسطورى للإسرائيليات، فيمكن القول إنه يرسى قواعد العلم على الإحساس بالطبيعة الذى ينبثق باندفاع من الشعر العربى القديم. أما عن النزعة الطبيعية فإنه يفيض بها من دون أدنى أثر لمذهب الحلول. ولنتصور النبى أمام منظر طبيعى فى نجد : الواحة الريانة منبثقة من الصحراء التى هى نفسها لا فراغ فيها. ويمكن للتنوع الكونى أن يبعث فى ذاكرته كعربى إحدى تلك الصور التى تسلطت عليها مقولة بكلام الشعراء المنشدين. فإنه يرد هذا الكلام جزئيًا حتى لا يتلقى إلا رمزًا رائعًا : رمز النزول المنجم للوحيّ. ثم يمضى بيرك إلى أبعد من ذلك، فتنوع العالم بالنسبة إليه هو تنوع لغة وتنوع إسناد، ودليل ذلك البوح الغريب فى السورة ٣٥، سورة فاطر، آية ٢٧: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ». وبالإمكان أن نحلم بما كان يمكن لهذه الإحساسات القوية، والمتوارثة من دون شك، أن تقدمه لشعر النابغة أو قيس بن الخطيم، إذ لم يفقد القرآن من الشعر القديم غنائيته ولا لونه، بل ولا حتى أوزانه أحيانًا. فإن القرآن يذهب أبعد من هؤلاء المنشدين فى فهم الطبيعة والحياة. وهكذا إذ يذكرنا يقصد النبى (ص) بشأن هذه النقطة شعراء ما قبل سقراط، فإنه يضفى على الحمم

المضطرمة فى عالم المحسوسات معنى يسمو بها. فإن الأمر يتعلق حقا بنظم الشعر. وتختتم السورة ٢٦، الطويلة، سورة «الشعراء»، بإدانة أولئك سارقي العلامات وإن كانت الإدانة خففت في الحال : «إلاّ الّذينَ آمَنُواْ وَعَملُواْ الصّالحَات وَذَكَرُواْ اللّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُواْ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ وَسَيَعْلَمْ الّذِينَ ظَلَمُواْ أَى مُنقَلَب يَنقَلِبُونَ» (سورة الشعراء الآية ٢٢٧). ويستخدم القرآن الموضوعات المتعلقة بالطبيعة للدلالة على حسن صنع الله. وهو يقيم الطبيعة دليلاً، وما هو كونى برهانًا، من دون أن تنضب قوتها. وهكذا يذكرنا العديد من متتابعاته بشعر برميندس عبر هاوية الزمن وفجوة الحضارات : «لم يبق إلا طريق واحد يمكن التكلم عنه، ألا وهو أنه موجود. وعلى هذا الطريق تقع علامات عديدة تدل على أنه لما كان غير مولود فإنه أيضًا غير فان، فهو فى الواقع سليم الأطراف، لا يتغير، ولا نهاية له. وأبداً لم يكن ولن يكون لأنه كائن حاليا، كامل تمامًا فى الوقت نفسه، أو وحدة واحدة، فأيّ نسل ننشد له ؟»

عاش برمنيدس، كما هو معروف، فى «إيليا» إحدى مدن اليونان الكبرى الواقعة فى إيطاليا الجنوبية، ما بين سنة ٥٤٠ و ٤٥٠ ق. م. وكانت الفلسفة اليونانية، فى تلك الحقبة، قد شقت طريقها إلى الوجود بمثابة نشاط روحى مستقل، يسعى فيه العقل الإنساني، بدافع من نزعة داخلية، إلى أن يرسم،

قدر المستطاع، تصوراً متكاملاً عن الطبيعة (١٦٥). وقد درج التقليد على جمع برمنيدس مع الفلاسفة «القبسقراطيين»، وهو مؤسس المدرسة «الإيلية» وواضح أولى مبادئ «علم الوجود». وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط حتى الفيلسوف المعاصر مارتن هيدجر، في تفسير نشيده «حول الطبيعة». وكان الشاعر يعالج، في قصائده، المسائل الدينية، وعقائد الإيمان، وعلاقات الأخلاق بالدين، وكان بذلك يعوض عن غياب قانون أخلاقى شعبى مرتكز على الديني. كان الشاعر يصوغ، فى قالب سهل التبادل، تراث الأفكار الخلقية المشترك المسيطر على الحياة المدنية، وكان يبرزه فى تعبير واضح سهل الحفظ، ويجمع أقسامه فى كل متمم. وعلاوة على ذلك كان بمقدور الشاعر أن يبسط مفاهيم الأخلاق الشعبية ويرسخها في الأذهان، حيث يجعلها أكثر إقناعاً بالبرهنة الدقيقة داعماً إياها بقوة الإلهام المرافق للشعور بالألوهية الذى ينعم به. كان الشعب الإغريقى يرى فى القصيدة ملامح مزجه وعائده الشخصية، موضوعة من قبل الشاعر فى قالب فني، فيزداد حفظاً لها بمثابة كنز فى القلب. ومعروف أنه فى القرن الخامس قبل الميلاد بدأ الانتقال من الإيمان البسيط والتصور التقليدى للأشياء والكلمات، إلى يقين الحجج الفلسفية، فبرزت حاجة ملحة إلى تصحيح الآراء التقليدية المتوارثة تارة، أو إلى دعمها وتثبيتها منطقياً تارة أخرى.

وفى هذا الإطار العام قدم برمنيدس نشيده التعليمى بادئًا إياه برحلة أسطورية صوفية نقلته إلى أكثر الفلسفات تجريداً فى التاريخ، وبها «طبع جوهر الفكر الغربى حتى أيامنا، وذلك بصياغة «مبدأ العلة الكافية». وفى المقطع الأول من النشيد يروى برمنيدس قصة انخطافه على مركبة تقودها بنات الشمس على طريق الألوهية الوحيدة التى تصل الإنسان الذى يعرف إلى الأبواب الفاصلة ما بين الليل والنهار والتى تحرسها العدالة محتفظة بالمفاتيح. واستجابة لإلحاح الفتيات القائدات ولعذوبة توسلهن تفتح العدالة الأبواب الجبارة، ثم تستقبل الآلهة المسافر بصداقة ولطف، وتكشف له عن طريقى المعرفة، حيث الأولى تقود إلى الحقيقة الثابتة، والثانية إلى آراء المائتين العابرة، وتسميها الآلهة كاذبة أيضًا، لأنها توهم من يعرفها بامتلاك الحقيقة بينما لا يملك فى الواقع إلا رأى قابل للنقض. ونلاحظ أن الصورة المرسومة عند برمنيدس ليست جديدة. فروايات الانخطاف كثيرة وشائعة سواء فى الحلقات الأورفية، حيث يكثر الكلام عن رحلات إلى الجحيم، أم فى القصص الشرقية، حيث يكثر التركيز على التوجه نحو السماء. وكان استخدام تلك الروايات لنشر تعاليم دينية أو صوفية، على وجه الخصوص فى «أديان الأسرار».

وكان الجديد عند برمنيدس هو إخضاع رواية الرحلة

لهدف فلسفي مع المحافظة فيها على الوسيلة الصوفية. ويبرز القصد البرمنيذى فى لجوئه إلى صورة الطريق، وهى شائعة فى التعليم الديني، وتؤدى إلى المصير البعيد المعد لكل من سلكها. إنها «طريق الحياة»، شرط الخلاص وضمانته فى الأخويات الأورفية، والفيثاغورية، وتتحول عند برمنيدس إلى «طريق البحث» المؤدية إلى الحقيقة الثابتة والخفيفة، التى تكشفها الآلهة بواسطة وحى خاص هو نعمة تجود بها على الكائن الفريد المختار، الفيلسوف. ولا تأتيه النعمة إلا بعد الخضوع لنظام تقشف صارم، وانتهاك سلوك يفصله عن باقي البشر ويقوده إلى الاتصال المباشر والفردى بالألوهية، ويؤهله ليصير، فى مجتمعه، الرجل الإلهي. صحيح أنه يسلك هذا النهج بدافع داخلي، ولكنه يتجاوب، فى الوقت نفسه، مع «قضاء صالح» يختاره من بين الناس ليكشف له عما يعجز الباقون عن إدراكه. مع العلم بأنه، قبل أن يباشر برحلة الانخطاف على الطريق الكثيرة الوعود، يكون، هو المائت الذى يعرف، قد انكب على اكتساب المعرفة من شتى ينابيعها، من الاختبارات الحسية، ومن الأقوال المتداولة، ومن المبادئ التى تثبتها العادة الحذقة، ومن التقاليد المتوارثة فى المجتمع والمرتكزة غالبًا على سلطة الآلهة الأسطورية. وبالرغم من كل ذلك، يشعر دائمًا فى قراراته بنزعة إلى أبعد، ولا شيء مما يدركه يشبع فيه تلك النزعة العميقة.

٢- ٢٤- غريب القرآن :

من المعروف أنه كاد لا ينتهى القرن الثانى الهجرى حتى شهدت الثقافة العربية جدلاً بين العلماء العرب حول معظم تلك الكلمات، ولاسيما ما ورد منها فى القرآن. أنكر أبو عبيدة معمر بن المثني، كما هو معروف، ورود كلمات أجنبية بين ألفاظ القرآن، وقال قولته المشهورة «من زعم أن فى القرآن لسانا إلا العربية فقد أعظم على الله القول». مع ذلك سلكت اللغة العربية مسلك غيرها من اللغات، فاقترضت قبل الإسلام وبعده، ألفاظاً أجنبية عدة، ولم يجد العرب القدماء فى هذا مانعا. وكانوا فى اقتراضهم لتلك الألفاظ يعمدون فى أغلب الحالات إلى تلك التى تعبر عن أمور غير مألوفة فى شبه الجزيرة، من أزهار وطيور وخمور وأدوات منزلية، وغير ذلك من كلمات تقتضيها مظاهر الحضارة والمدنية لدى الأمم العريقة التى كانت تتاخم الحدود العربية كالفرس واليونان، أى أنّ استعارتهم فى مثل هذه الحالات كانت استعارة ضرورة، على أنهم فى القليل من الأحيان قد اقتبسوا بعض تلك الألفاظ الأجنبية التى لها نظائر فى لغتهم فى المعني، إما لإعجابهم بأصحاب هذه الألفاظ والشعور بأنهم أرقى ثقافة وحضارة أو للدعاية، ولاسيما فى شعر بعض الشعراء من الجاهليين. فيروى لنا أن عدى بن زيد العبادى الذى تربى فى

بلاط الأكاسرة كان له شعر زخر بالكلمات الأعجمية (١٦٦).
ولعل الأعشى هو أشهر من عرف بين شعراء الجاهلية باقتباس تلك الألفاظ الأعجمية فى شعره مثل قوله :

عليه ديابوذ تسربل تحته أرندج إسكاف يخالط عظما

«الديابوذ» ثوب ينسج على نيرين، الأرندج جلد أسود، والعظم نوع من الشجر يخضب به. ففى هذا البيت كلمتان أعجميتان.

وكأن الخمر للعتيق من الإسفنط ممزوجة بماء زلال.

الإسفنط أعجمية هى اسم من أسماء الخمر.

لنا جلسان حولها يوتقسج وسيسنبر «والمرزجوش» منمما

فى البيت أربعة ألفاظ أعجمية لأنواع مختلفة من الأزهار.

ووردت تلك الألفاظ الأعجمية فى شعر بعض الشعراء الإسلاميين كالفرزدق وجرير والأخطل، ثم زادت نسبة ورودها فى شعر العباسيين. وكانت الكلمة الأعجمية التى يشيع استعمالها لدى العرب القدماء تأخذ النسج العربى فيقتص من أطرافها، وتبدل بعض حروفها، ويغير موضع النبر منها حتى تصبح على صورة شبيهة بالكلمات العربية، وتلك هى التى سماها علماء العربية فيما بعد «بالمعرب» (١٦٧)، أما غيرها من الكلمات الأجنبية التى بقيت على صورتها الأصلية

فقليل عددها، وقد ظلت قليلة الشيوع والدوران، وأطلق عليها «الأعجمي الدخيل»، كأنما أريد بهذا استبعادها عن الألفاظ العربية الأصيلة. ولكن المؤلفين من المتأخرين لم يلتزموا هذا الوصف أو هذا التمييز في علاجهم للألفاظ التي اقترضها العرب.

وقد زادت تلك الألفاظ الأعجمية زيادة كبيرة على يدى العلماء الذين لم يكونوا من أصل عربي، فقد ألفوا بالعربية كتبا ورسائل علمية حول الحيوان والنبات والطب وحشدوا فيها قدراً كبيراً من تلك الألفاظ. ولما بدأ أصحاب المعاجم تصنيف معاجمهم، حاولوا جهدهم تحاشى ذكر الكثير من تلك الألفاظ الأعجمية، ولكن المتأخرين منهم كالفيروزبادى شحن قاموسه بعدد كبير جداً من تلك الألفاظ، مما عيب عليه وعدَ بمثابة الوصمة فى معجمه. وأما القائلون بإمكان وقوع الألفاظ الأعجمية فى القرآن فقد اعتمدوا على ما روى ابن عباس ومجاهد وعكرمة من أن أمثال:]سجيل. مشكاة. أباريق. إستبرق. إليم. الطور [من غير لسان العرب. ويرى أصحاب هذا الرأى أن ابن عباس وصاحبيه أعلم بالتأويل من أبى عبيدة. ثم حاول المتأخرون من العلماء التوفيق بين الرأيين، وظهر لهم أن لا خلاف بينهما، ونادوا بأن تلك الكلمات التى جاءت فى القرآن ووصفت بالأعجمية، إنما هى

ألفاظ اقتبسها العرب القدماء من لغات أجنبية، وصفوها وهذبوا صورتها ثم شاعت فى كلامهم قبل الإسلام فلما جاء الإسلام وجدها تمثل عنصراً من عناصر اللغة العربية، ووجد الناس لا يكادون يعشرون بعجمة فيها. فمثلها مثل كل الكلمات العربية التى كانت تجرى على ألسنتهم. ولذا تعد من اللسان العربي. غير أنها على حسب أصلها البعيد أعجمية، ومستمدة من لغة أجنبية. وقد اشتهر أمر هذه الألفاظ الأعجمية الدخيلة على اللغة العربية.

وفى القرآن إذاً ألفاظ من غير لغات العرب وإزاء هذه الألفاظ اختلف علماء الفقه فى تفسير أمثال الآيات التالية :

٢٧ من سورة الزمر بشأن القرآن العربى الذى يخلو تماما من أى اعوجاج ممكن : «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ».

والآية ٤٣ من سورة فصلت : «مَّا يُقَالُ لَكَ إِلاَّ مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ».

والآية ٣٦ من سورة الرعد : «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلاَ أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ».

والآية ١٠٢ من سورة يوسف : «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ

نُوحيه إليكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ»، «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل الآية ١٠٢).

والآية ١١٢ من سورة طه : «وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْماً وَلاَ هَضْماً».

والآية ٦ من سورة الشورى : «وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عليهِمْ وَمَاَ أَنتَ عليهم بِوَكِيلٍ».

والآية ٢ من سورة الزخرف : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ».

والآية ١١ من سورة الأحقاف : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ آمَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْراً مَّا سَبَقُونَا إِليهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَـذَاَ إِفْكٌ قَدِيمٌ».

والآية ١٩٣ من سورة الشعراء : «نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الأمِينُ».

وانقسم العلماء قسمين :

١ - قسم يرفض أن يكون فى القرآن كلام غير عربى. ومن هؤلاء أبو عبيدة وابن فارس والطبرى والشافعى والباقلاني.

٢ - قسم يقول بوقوع غير العربى فيه. ومنهم ابن سلام وابن الجوزى والجواليقى والخفاجي.

وأفرد «غريب القرآن» (١٦٨) بالبحث أبو عبيدة وأبو عمر الزاهد وابن دريد ومن أشهرها كتاب العزيزى، حرره هو وشيخه أبو بكر بن الأنبارى، ومن أحسنها «المفردات» للراغب ولأبى حيان فى ذلك بحث فى ذلك. فالمراد به مصنفو الكتب فى معنى القرآن كالزجاج والفراء والأخفش وابن الأنباري. فقد أخرج البيهقى من حديث أبى هريرة مرفوعاً «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه». وأخرج مثله عن عمر بن عمرو بن مسعود موقوفاً. وأخرج من حديث عمر مرفوعاً «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنات».

والمراد بإعراب القرآن هو معرفة معانى ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة، وهو ما يقابل اللحن لأن القراءة مع فقده ليست قراءة ولا ثواب فيها، وعلى الخائض فى ذلك التثبيت والعودة إلى كتب أهل الفن وعدم الخوض بالظن فهذه الصحابة وهم العرب العرباء وأصحاب اللغة الفصحى ومن نزل القرآن عليهم وبلغتهم توقفوا فى ألفاظ لم يعرفوا معناها فلم يقولوا فيها شيئاً. والغريب هو معرفة المدلول. وقد صنف فيه جماعة. وهو تصيد المعانى من السياق، لأن مدلولات الألفاظ خاصة. وهو البحث فى المعاني، كما بحث الفراء والزجاج وابن الأنباري. ويحتاج الكاشف عن

ذلك إلى معرفة علم اللغة، اسما وفعلا وحرفا. وروى عكرمة عن ابن عباس قال : إذا سألتموني عن غريب اللغة، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب، وأراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر(١٦٩). لذلك أمكن جاك بيرك القول بسعي الشعراء وراء الكلمات نادرة الاستعمال، وقد يحدث أن يكدس هؤلاء الشعراء قدراً من الغريب أو شواذ اللغة معجميًا، لدرجة أن المعنى يتسم بالغموض في رونق باهر. وفي هذا النطاق فإن رطانة متغطرسة تستحوذ على السمع من دون تحريك الفكر. فلدى كل قارئ للقرآن، خاصة إذا قرأ قراءة صامتة، نجد أن الأثر الأعظم، ولكن ليس الوحيد، يتعلق غالبًا بإيحاءات غير مباشرة ومفاهيم وتفرد في التعبير. يقول بيرك في هذا الإطار» إذا قسنا على الاستخدامات المماثلة في الشعر الجاهلي، ولم نر أنواعًا معينة من المصدر ومن ذلك ينبغي أن نفهم البيت في معلقة النابغة :

«أَعطى لفارهةٍ حُلوٍ تَوابِعُها من المواهب، لا تُعطي، على نكد»

وهو في الديوان مع الأبيات ٣٢-٣٦ بعد البيت ٢٦ . ويعني البيت : لا أرى فاعلا في الناس يشبهه، أعطى لفارهة. ويروى : « على حسد». ويروى : «حلو توابعها» على الابتداء والخبر، والمبتدأ والخبر في موضع جر. وفي تفسير آخر :

«أنعم على الرشاقة، ذات التوابع الحسان» باعتبارها «الفراهة» أى «واقعة» أن تكون «فارهة».

٢- ٢٥- السوريالية :

درس جاك بيرك سورة العاديات أى «ركض الخيل». وبقى أن نعرض ايقاعها اللاهث، وهذا الصخب المتجاوز للواقع فى صوره، إذا جاز التعبير، وهذا ما لم يقدر الطبرى أن يفسره وإن استطاع الإحساس به وإذا كان الزمخشرى قد أجبر على عرض القوة الموحية للسورة ٥١، الذاريات أى «يذرو الحب»، فإنه لو فعل ذلك لوجد نفسه عاجزاً مثل عجز كينتيليان أمام نثر من «الإشراقات» للشاعر الفرنسى المعاصر آرتور رامبو.

وواقع الأمر أن هذه السورة «والذاريات» تسمى بإثبات الواو تسمية لها بحكاية الكلمتين الواقعتين فى أولها. وبهذا عنونها البخارى فى كتاب التفسير من صحيحه، وابن عطية فى تفسيره، والكواشى فى تلخيص التفسير، والقرطبي. وتسمى أيضا «سورة الذاريات» من دون الواو اقتصارا على الكلمة التى لم تقع فى غيرها من سور القرآن. وكذلك عنونها الترمذى فى جامعه وجمهور المفسرين. وكذلك هى فى المصاحف. وَوَجه التسمية أن هذه الكلمة لم تقع بهذه الصيغة فى غيرها من سور القرآن. وهى مكية بالاتفاق. وقد عدت

السـورة ٦٥ في ترتيب النزول عند جـابر بن زيد. نزلت بعـد سورة الأحقاف وقبل سورة الغاشيـة. واتفق أهل عد الآيات على أن آياتها ٦٠ آية. واحتوت السـورة على تحقيق وقوع البعث والجزاء ولا بعث في السوريالية ولا جزاء.

٢- ٢٦- الالغاء الرجعي :

أشـار جاك بيرك، من جـهة أخري، إلى أن قـدرة القرآن علـى الإلغـاء الرجـعـى هى فـى مـسـتـوى قـدراته الخـلاقـة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلى لدرجة أنها لم تدع باقيًا منه إلا بعض أشعار أصبحت من بعد «في الهواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معانى لفظ المعلقات حتى أن عمر سمع يومًا شاهدًا يذكر بيت شعر يصلح لتفسير عبارة قرآنية فـأعـرب صـراحـة عن أمنيتـه في أن يرى العرب يحفظون ديوانهم، وكان ينبغي حينذاك تفسير هذه الكلمة الغريبة ديوان، وكـان الخليفـة يشـيـر إلى مـا تبـقى من أشـعـارهم باعتبارها بقايا لوجودهم السابق لم تعد ضارة، ذاك كان تنازل الإسلام في زمن الانتصار. والحق «أن الشعر الدنيوى للعرب آنذاك لم يكن قد قال كلمته الأخيرة». ويتبين من تحليل نتائج البحث عن كلمات :دين في القرآن، أن كلمة دين وردت تسع مـرات في القرآن ككل، في سورة آل عمران-آية ٨٢، «أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

طَوْعاً وَكَرْهاً وَإليه يُرْجَعُونَ»، وفي سورة النساء–آية ١١ و١٢:
«يُوصيكُمُ اللّهُ في أَوْلاَدكُمْ للذَكَر مثْلُ حَظّ الأُنْثَيَيْنِ فَإن كُنّ نسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وإِن كَانَتْ وَاحدَةً فَلَها النّصْفُ ولأبَوَيْه لكُلّ وَاحد منْهمَا السّدُسُ ممّا تَرَكَ إنَ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإن لّمْ يَكُنْ لّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَواهُ فَلأمّه الثُّلُثُ فَإن كَانَ لَهُ إخْوَةٌ فَلأمّه السّدُسُ من بَعْد وَصيّةٍ يُوصي بهَاَ أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وأَبناؤكُمْ لاَ تَدْرُونَ أيهمْ أقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مّنَ اللّه إنّ اللّهَ كَانَ عَليماً حَكيماً » (١١) «وَلَكُمْ نصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إنْ لّمْ يَكُنْ لّهُنّ وَلَدٌ فَإن كَانَ لَهُنّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرّبُعُ ممّا تَرَكْنَ من بَعْد وَصيّة يُوصينَ بهَاَ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنّ الرّبُعُ ممّا تَرَكْتُمْ إن لّمْ يَكُنْ لّكُمْ وَلَدٌ فَإن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنّ الثّمُنُ ممّا تَرَكْتُم مّن بَعْد وَصيّة تُوصُونَ بهَاَ أَوْ دَيْنٍ وَإن كَانَ رَجلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلكُلّ وَاحد منْهُمَا السّدُسُ فَإن كَانُوَاْ أَكْثَرَ من ذَلكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ في الثُّلُثِ من بَعْد وَصيّةٍ يُوصَى بهَاَ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارّ وَصيّةً مّنَ اللّه وَاللّهُ عَليمٌ حَليمٌ » (١٢)، وفي سورة التوبة–آية ٢٩ : «قَاتلُواْ الّذينَ لاَ يُؤْمنُونَ باللّه وَلاَ باليوْم الآخر وَلاَ يُحَرّمُونَ مَا حَرّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدينُونَ دينَ الحَقّ منَ الّذينَ أُوتُواْ الْكتَابَ حَتّى يُعْطُواْ الجزْيَةَ عَن يَد وَهُمْ صَاغرُونَ»، وفي سورة يوسف–آية ٧٦: «فَبَدَأَ بأَوْعيَتهمْ قَبْلَ وعَاء أَخيه ثُمّ اسْتَخْرَجَهَا من وعَاء أَخيه كَذَلكَ كدْنَا ليُوسُفَ مَا كَانَ ليَأْخُذَ

أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»، وفي سورة النور-آية ٢: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»، وفي سورة البينة-آية ٥ : «وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُواْ الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ»، وفي سورة الكافرون-آية ٦: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، وفي سورة النصر، الآية ٢: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً». وهو ما يتوافق مع التصور الأكثر شيوعًا الذى يعطيه لها النص خاصة في التعنيف الشهير فى سورة «الكافرون»، آية ٦ : «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ». فيه معنى التهديد. وهو كالآية : «وَإِذَا سَمِعُواْ اللَّغْوَ أَعْرَضُواْ عَنْهُ وَقَالُواْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (سورة القصص: الآية ٥٥)، أيّ إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا. وكان هذا قبل الأمر بالقتال، فنسخ بآية السيف. وقيل: السورة كلها منسوخة. وقيل: ما نسخ منها شيء لأنها خبر. ومعنى «لَكُمْ دِينُكُمْ» أى جزاء دينكم، ولى جزاء ديني. وسمى دينهم دينا، لأنهم اعتقدوه وتولوه. وقيل: المعنى لكم جزاؤكم ولى جزائي؛ لأن الدين الجزاء. وفتح الياء من «وَلِيَ دِينِ» نافع، والبزى عن

ابن كثير باختلاف عنه، وهشام عن ابن عامر، وحفص عن عاصم. وأثبت الياء في«ديني» فى الحالين نصر بن عاصم وسلام ويعقوب؛ قالوا: لأنها اسم مثل الكاف فى قمت. الباقون بغير ياء، مثل الآية : «الّذى خَلَقَنى فَهُوَ يَهْدِينِ» (سورة الشعراء: الآية ٧٨)، «وَمُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيّ منَ التّوْرَاة وَلأُحلّ لَكُم بَعْضَ الّذِى حُرّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مّن رّبّكُمْ فَاتّقُواْ اللّهَ وَأَطِيعُونِ» (سورة آل عمران: الآية ٥٠)، ونحوه، اكتفاء بالكسرة، واتباعا لخط المصحف، فإنه وقع فيه بغير ياء. والمعنى الأول، يجده بيرك لدى الشعراء القدامي، ويستدعى «الخضوع» و«التبعية». وهذا ما ذكرته قصيدة الأعشى إلى المنذر بن الأسود : «كرهوا الدين، دراكًا بغزوة وسيئًا» أيّ : «يكرهون الخضوع الذى يذل بالعدوان والتعاسة»، ومن ثم فإن ممارسة هذا الخضوع تقتضى إتاوات وولاء ومظاهر احتفالية، ولذلك تمت ترجمة «يوم الدين» بيوم التبعية. وجرت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المتاركة وذلك غير جائز لأن القرآن ما أنزل ليتمثل به، بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه. إلا أن التمثل به لا ينافى العمل بموجبه وما التمثل به إلا من تمام بلاغته واستعداد للعمل به. وقدم فى كلتا الجملتين المسند على المسند إليه ليفيد قصر المسند إليه على المسند، أى دينكم مقصور على الكون بأنه

لكم لا يتجاوزكم إلي الكون لي، وديني مقصور على الكون بأنه لا يتجاوزني إلى كونه لكم، أي لأنهم محقق عدم إسلامهم. فالقصر قصر إفراد، واللام في الموضعين لشبه الملك وهو الاختصاص أو الاستحقاق. والدين هو العقيدة والملة، وهو معلومات وعقائد يعتقدها المرء فتجرى أعماله على مقتضاها، فلذلك سمى دينا لأن أصل معنى الدين المعاملة والجزاء (١٧٠).

٢- ٢٧- حفظ الكتاب :

أثار محمد رجب البيومي السؤال: أصحيح أنه لم تنشأ نسخة مكتوبة للقرآن، إلا في عهد عثمان، أما الجمع فقد كان من الأفواه اعتماداً على ذاكرة الصحابة من دون اللجوء إلى ما سطره كتّاب الوحي؟ كيف يقال إن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمانًا، ومع الذاكرة ما كتب وروجع بمحضر جبريل؟ كيف يقال إن ما جمع في عهد الخليفة عثمان كان أول جمع من الذاكرة الصحابية؟

عقد جاك بيرك فقرة تحت عنوان «الجمع» -جمع القرآن- وقال : كانت ذاكرة الحفّاظ تعتبر أكثر ضمانًا، بمقتضى الأهمية التى كانت هذه المجتمعات ومازالت تسبغها على الصوت، حاملة النفثة الحية، ولم تنشأ عن هذه المصادر المتنوعة وثيقة مكتوبة بصورة قاطعة إلا في عهد الخليفة

عثمان. وهذا الكلام يتضمن أمرين :

١ - أنّ ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمانًا فى حفظ القرآن قبل أن يجمع فى عهد الخليفة عثمان.

٢ - أنّ ما جمع فى عهد الخليفة كان أول جمع من الذاكرة الصحابية.

أولا - ذاكرة الحفاظ :

أما القول الأول وهو أن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمانًا، فمعناه أن كتّاب الوحى على عهد الرسول لم يكتبوا شيئًا من القرآن، وإنما وُكِلَ الأمر للذاكرة وحدها. وألح جاك بيرك فى أثناء دراسته على أنّ : «الحاجة الملحة والحنين إلى الماضى يتملكان معًا أن نستمع إلى سورة من القرآن اليوم، الأمر الذى يذكرنا بحق، وإن على الضد من علم النحو، أن الصوت والنفس تفوقًا دومًا على الكتابة، وإنهما لا يزالان متفوقين فيما يتعلق بالقرآن.» وكان الكتبة يكتبون الآيات فى العُسُب (١٧١)، واللّخاف (١٧٢) والرقاع (١٧٣) وأحيانا فى الحرير وقطع الأديم (١٧٤) والأكتاف (١٧٥)، على عادة العرب بالكتابة على تلك الأشياء. وكانت تطلق عليها الصحف. وكانت توضع فى بيت الرسول. وكان زيد بن ثابت يجمع القرآن من صدور الرجال، أى من ذاكرة الصحابة. ولئن قيل إن الثابت

المتواتر هو أن النبى مات والقرآن غير مجموع فى موضع واحد ولا مرتب السور، فإن هذا كان من جهة الكتابة وحدها لا من جهة الحفظ في الصدور، أى أن القرآن كان مجموعا في موضع واحد ومرتب السور من جهة الحفظ في الصدور، أى أن القرآن كان محفوظا في الذاكرة، ولم يكن مكتوبا. وكان الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على حفظ المصاحف والكتب، كما جاء في صفة أُمة الرسول «أناجيلهم فى صدورهم»، وذلك لقاء أهل الكتاب الذين لا يحفظونه لا في الكتب ولا يقرؤونه كله إلاّ نظراً لا عن ظهر قلب (١٧٦). غير إنّ حفظ الصحابة، يقول محمد رجب البيومي، لم يكن وحده المصدر للنص، ولكن ما سطره كتّاب الوحى بتعليم جبريل، وتبليغ النبى لكتابه كان الحافظ للكتاب في عهد النبوة. ومن الأدلة على ما أورده البيومى ما رواه الإمام أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبى العاص، قال : كنت جالسًا عند رسول الله (ص) إذ شخص ببصره ثم صوبه وقال : أتانى جبريل فأمرنى أن أضع هذه الآية هذا الموضع من السورة «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربي... إلى آخرها»، كما روى الإمام مسلم عن عمر قال : ما سألت النبى عن شيء أكثر مما سألته عن الكلالة حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال نكفيك آية الصيف التى

في آخر سورة النساء». فهذا الحديث يدل على أن آيات السور كانت مرتبة معلومة على عهد النبي. ثانيا، ما هو صحيح فى كلام بيرك بالكامل انما هو قوله بأن جمع عثمان كان «الصورة القاطعة» للوحى النهائي. لم يقل إنه كان أول جمع، إنّما قال إنه كان «الصورة القاطعة» للوحيّ. (١٧٧)

٢- ٢٨- التوقيف والاصطلاح :

يقول جاك بيرك إن ما يعترى قيم الأفعال لتاريخ تنقيحه، لا يمتد إلى أقل من ألفى عام. والقرآن وإن كان يتعلق بالقسم نفسه من التاريخ العالمي، إلا أنه لا يدرسه، إذا أمكن القول، إلاَّ من زاوية مميزة هى زاوية النبوة، وتبليغه الموضوعى لم يدم إلا ما يقرب من عشرين عامًا وكان موضوعه الحقيقى الذى يتطابق مع أسلوب تعبيره «حدثًا إلهيًا خاصًا»، أى أن القرآن نص إلهي. وبالتالى يقول جاك بيرك بالرأى المجمع عليه فى الإسلام من دون مراجعة. إنّ ترتيب الآيات القرآنية فى المصحف، بحسب الرأى المجمع عليه، كان بتوقيف من النبي. فقد كان جبريل ينزل بآيات القرآن منجمة فيوحيها إلى النبي، ويدله على موضع كل آية من سورتها، فكان يبلغها للصحابة، ويأمر كتّاب الوحى بكتابتها، فيقول : ضعوا هذه الآية فى المكان الذى يذكر فيه كذا وكذا، وكان جبريل يعارضه بالقرآن فى رمضان من كل عام مرة، فكان الرسول

يقرؤه في مدارسته له مرتب الآيات على النحو الذى نراه فى المصاحف، حتى إذا تم نزول القرآن كانت كل آية مرتبة فى سورها، وقد حفظها الصحابة عنه بترتيبها. ذلك هو قول المذهب التوقيفي. ويتمثل هذا المذهب فى أن الوحى «توقيف» مطلق، غير أن التوقيف لا يعنى أنها «جاءت جملة واحدة وفى زمان واحد. وليس الأمر كذلك، بل وقف الله جل وعز آدم على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله.» (١٧٨)

٢- ٢٩- فكرة علم التكرار ٢ :

بحث جاك بيرك فى التكرار فى القرآن، كما أوردنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب، ونختتم الفصل الثانى باستدعاء نتائج الفصل الأول من التحليل. قال جاك بيرك إن التكرار فى القرآن مغاير تمامًا للأثر البلاغي للتكرار والإطناب. لكن البيومى أثار السؤال : لا أدرى كيف يكون التكرار ذا أثر بلاغى يستقيم معه الأسلوب، ثم يكون تكرار القرآن مغايراً له فلا يحقق هذا الأثر؟ ثم يجيب البيومى قائلا: لقد نزل القرآن فى قوم أهل بلاغة، بل من أقوالهم أخذت قواعد البلاغة، واستمعوا للسور التى جاء فيها التكرار مثل سورة الرحمن وسورة المرسلات وسورة القمر، فامتلأوا منها رهبة ! وقال قائلهم : ما هذا بقول بشر؟ فإذا كانت البلاغة

القوية قد أرهبتهم، وجعلتهم يحارون في تحليل الروعة البالغة فيما يسمعون؟ فكيف يقول بيرك إن التكرار في القرآن لم يكن له أثر؟

لم يقل جاك بيرك، كما ادَّعى البيومي، إن التكرار في القرآن ليس له أثر إنما يقول إن التكرار في القرآن له أثر مغاير للأثر الناتج عن التكرار البلاغي السائد، بمعنى أن التكرار القرآني يتجاوز حدود التكرار البلاغي المعروف إلى المعنى. يقول بيرك : «إن تسلسل الآيات نراه من ٨ إلى ٥٢ من السورة الثامنة عشرة «الكهف»، «وَإِنَّا لجَاعلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعيداً جُرُزاً» (٨) «أَمْ حَسبْتَ أَنّ أَصْحَابَ الْكَهْف وَالرّقيم كَانُواْ منْ آيَاتنَا عَجَباً» (٩) «إِذْ أَوَى الْفتْيَةُ إلى الْكَهْف فَقَالُواْ رَبّنَا آتنَا من لّدُنك رَحْمَةً وَهَيّىءْ لَنَا منْ أَمْرنَا رَشَداً» (١٠) «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانهمْ في الْكَهْف سنينَ عَدَداً» (١١) «ثُمّ بَعَثْنَاهُمْ لنَعْلَمَ أَي الحزْبَيْن أَحْصَى لمَا لَبثُواْ أَمَداً » (١٢) «نّحْنُ نَقُصّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بالْحَقّ إنّهُمْ فتْيَةٌ آمَنُواْ بربّهمْ وَزدْنَاهُمْ هُدًى» (١٣) « وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبهمْ إذْ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبّنَا رَبّ السّمَاوَات وَالأرْض لَن نّدْعُوَاْ من دُونه إلَـهاً لّقَدْ قُلْنَا إذاً شَطَطاً» (١٤) «هَـَؤُلآء قَوْمُنَا اتّخَذُواْ من دُونه آلهَةً لّوْلاَ يَأْتُونَ عَلَيْهم بسُلْطَانٍ بَيّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ ممّن افْتَرَى عَلَى اللّه كَذباً» (١٥) «وَإذ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إلاّ اللّهَ فَأْوُوا إلى

الْكَهْف يَنْشُرْ لَكُمْ ربكُم مّن رّحْمَتِه ويُهَيّئ لَكُمْ مّنْ أمْركُمْ مّرْفقاً» (١٦) «وتَرَى الشّمْسَ إذَا طَلَعَت تّزَاورُ عَن كَهْفهِمْ ذَاتَ اليمين وإذَا غربت تّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشّمَال وَهُمْ في فَجْوَة مّنْهُ ذَلك منْ آيَات الله من يهْد اللّهُ فَهوَ الْمُهْتَد وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مّرْشداً» (١٧) «وَتَحْسبُهُمْ أيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ ونُقَلّبُهُمْ ذَاتَ اليمين وَذَاتَ الشّمَال وكَلْبُهُمْ بَاسطٌ ذرَاعَيْه بالوَصيد لَو اطّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلّيْتَ منْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً» (١٨) «وكَذَلكَ بَعَثْنَاهُمْ ليَتَسَاءَلُوا بيْنَهُمْ قَالَ قَائلٌ مّنْهُمْ كَم لَبثْتُمْ قَالُواْ لَبثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُواْ رَبّكُمْ أعْلَمُ بِمَا لَبثْتُمْ فَابْعَثُواْ أحَدكُمْ بوَرقكُمْ هَذه إلى الْمدينَة فَلْيَنْظُرْ أيّها أزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتكُمْ برِزْقٍ مّنْهُ وَلْيَتَلَطّفْ وَلاَ يُشْعرَنّ بكُمْ أحداً» (١٩) «إنّهُمْ إن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ يرجمُوكُمْ أوْ يُعيدوكُمْ في ملّتهمْ وَلَن تُفْلحُواْ إذاً أبَداً» (٢٠) «وكَذَلكَ أعْثَرْنَا عَلَيْهمْ ليَعْلَمُواْ أنّ وَعْدَ اللّه حَقّ وَأنّ السّاعَةَ لاَ رَيْبَ فيهَا إذْ يَتَنَازَعُونَ بيْنَهُمْ أمْرَهُمْ فَقَالُواْ ابْنُواْ عَلَيْهِمْ بُنْيَاناً رّبهُمْ أعْلَمُ بهِمْ قَالَ الّذينَ غَلَبُواْ عَلَى أمْرهمْ لَنَتّخذَنّ عَلَيْهمْ مّسْجداً» (٢١) «سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رّابعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادسُهُمْ كَلْبُهُمْ رجماً بالْغَيْب ويَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رّبي أعْلَمُ بعدّتهم مّا يَعْلَمُهُمْ إلاّ قَليلٌ فَلاَ تُمَار فيهمْ إلاّ مرَاءً ظَاهراً وَلاَ تَسْتَفْت فيهمْ مّنْهُمْ أحداً» (٢٢) «وَلاَ تَقُولَنّ لشَيْءٍ إنّي فَاعلٌ ذَلكَ غَداً» (٢٣) «إلاّ أن يَشَاءَ اللّهُ

وَاذْكُر رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَداً» (٢٤) «وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُواْ تِسْعاً» (٢٥) «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُواْ لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍ وَلاَ يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَداً» (٢٦) «وَاتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً» (٢٧) «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً» (٢٨) «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً» (٢٩) «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً» (٣٠) «أُوْلَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِّن سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقاً» (٣١) «وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلاً رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعاً» (٣٢) «كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئاً وَفَجَّرْنَا خِلالَهُمَا نَهَراً» (٣٣) «وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ

أَنَا أَكْثَرُ منكَ مَالاً وَأَعَزّ نفَراً » (٣٤) «وَدَخَلَ جَنّتَهُ وَهُوَ ظَالمُ لّنفْسه قَالَ مَا أَظُنّ أَن تَبِيدَ هَذه أَبداً » (٣٥) «وَمَا أَظُنّ السّاعَةَ قَائمَةً وَلَئن رّددتّ إلى رَبّى لأَجدَنّ خَيْراً مّنْهَا مُنْقَلَباً » (٣٦) «قَالَ لَهُ صَاحبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بالّذى خَلَقَكَ من تُرَاب ثُمّ من نّطْفَة ثُمّ سَوّاكَ رَجُلاً» (٣٧) «لّكنّ هُوَ اللّهُ رَبّى وَلاَ أُشْرِكُ برَبّى أَحداً » (٣٨) «وَلَوْلاَ إِذْ دَخَلْتَ جَنّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللّهُ لاَ قُوّةَ إلاّ باللّه إن تَرَن أَنَاْ أَقَلّ منكَ مَالاً وَوَلَداً » (٣٩) «فَعَسَى رَبّى أَن يُؤْتِيَنِ خَيْراً مّن جَنّتكَ وَيُرْسلَ عَلَيْهَا حُسْبَاناً مّنَ السّمَاء فَتُصْبِحَ صَعيداً زَلَقاً » (٤٠) «أَوْ يُصْبحَ مَاؤُهَا غَوْراً فَلَن تَسْتَطيعَ لَهُ طَلَباً » (٤١) «وَأُحيطَ بثَمَره فَأَصْبَحَ يُقَلّبُ كَفّيْه عَلَى مَا أَنفَقَ فيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشهَا وَيَقُولُ يَلَيْتَنى لَمْ أُشْرِكْ برَبّى أَحَداً » (٤٢) «وَلَمْ تَكُن لّهُ فئَةٌ يَنصُرُونَهُ من دُون اللّه وَمَا كَانَ مُنْتَصراً » (٤٣) «هُنَالكَ الْوَلاَيَةُ للّه الحَقّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً » (٤٤) «وَاضْرِبْ لَهُم مّثَلَ الحَيَاة الدّنْيَا كَمَاء أَنْزَلْنَاهُ منَ السّمَاء فَاخْتَلَطَ به نَبَاتُ الأَرْض فَأَصْبَحَ هَشيماً تَذْرُوهُ الرّيَاحُ وَكَانَ اللّهُ عَلَى كُلّ شَيْء مّقْتَدراً » (٤٥) «المَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الحَيَاة الدّنْيَا وَالْبَاقيَاتُ الصّالحَاتُ خَيْرٌ عندَ رَبّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ أَمَلاً» (٤٦) «وَيَوْمَ نُسَيّرُ الجْبَالَ وَتَرَى الأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادرْ منْهُمْ أَحَداً » (٤٧) «وَعُرِضُواْ عَلَى رَبّكَ صَفّاً لّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ

بَلْ زَعَمْتُمْ أَن لَّن نَّجْعَلَ لَكُمْ مَّوْعِداً» (٤٨) «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَوَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِراً وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحداً» (٤٩) «وَإِذَا قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلاً» (٥٠) «مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً» (٥١) «وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُواْ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُواْ لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقاً» (٥٢)، أو فى القسم الثانى من السورة ٥٥ «الرحمن»، وفى هذا القسم الثانى من السورة ٥٥، سورة «الرحمن» يتشكل التكرار في صورة الترديد : «فَيَوْمَئِذٍ لاَّ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلاَ جَانٌّ» (٣٩) «فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٠) «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالأَقْدَامِ» (٤١) «فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٢) «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ» (٤٤) «فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٥) «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ» (٤٦) «فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٧) «ذَوَاتَا أَفْنَانٍ» (٤٨) «فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٩) « فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ» (٥٠) «فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥١) «فِيهِمَا مِن كُلِّ

فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ» (٥٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٣) «مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (٥٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٥) «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (٥٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٧) «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (٥٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (٦٠) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦١) «وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ» (٦٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٣) «مُدْهَامَّتَانِ» (٦٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٥) «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ» (٦٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٧) «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (٦٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (٧٠) « فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (٧٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣) «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (٧٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٥) «مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (٧٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ » (٧٨)، وهذه حالة أبعد ما تكون عن كونها حالة منفردة، ومن ناحية أخرى، «فإنه لما كان القرآن قد نزل مجزءًا، أو كما يقول الحديث منجمًا، فإنه يفترض بصفة عامة أن المنهج قد أسهم -مع عملية جمع الأجزاء المتفرقة التى تمت بالتنقيح-

فى اجتذاب تكرار التعبيرات المتماثلة فى الآيات المجاورة أو المتناثرة، ومن ثم تعود بعض الجمل سواء فى السورة نفسها أو على امتداد صفحات القرآن، وأنها لازمة ملحة». وقرن جاك بيرك فى التكرار آيات سورة الكهف بآيات سورة الرحمن. لكن النصين متباعدان، حسب البيومي، فى الطريقة التعبيرية. إذ أن آيات سورة الكهف –من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ – المبتدأة بقول :«أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبًا»، والمنتهية إلى قوله :« ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعًا». هذه الآيات –من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ – ليس بها تكرار. أما النصف الثانى من سورة الرحمن فغير ذلك. لأن تكرار «فبأى آلاء ربكما تكذبان» يكاد يعقب كل آية. لماذا نص چاك بيرك على النصف الثانى وجعله موضع التكرار مع أن النصف الأول مماثل للنصف الثانى تمامًا؟ .

إنّ السر، حسب محمد رجب البيومي، هو أن الله قد عدد نعماءه من ابتداء السورة فكان يعقب كل نعمة بسؤال الإنس والجن عنها، وهى واضحة المشاهد، ساطعة البلاغ فلا يستطيعان غير التصديق، وبهذه الأسئلة الملحة أخذ عليهما مناقد الخلاف وألزمهما بالتسليم، كما أن هناك وجهًا للتعقيب على النقم فى مثل قول الله: «يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران» ليردوا على من يقول : أين الآلاء فى الشواظ والنحاس، بأن الإرهاب زجر للإنسان عن المعصية،

ودفع له عنهما، فيفر منها إلى الطاعة، وبينوا بلاغة التكرار بما لا مزيد عليه. وقرأ چاك بيرك أقوال المفسرين فى انتقال من معنى إلى سواه، ووقف عند ما قاله محمد عبده فى تفسير «المنار» بصدد ذلك مرات مختلفة. منها ما نصّ عليه فى سورة البقرة عند قوله تعالي: يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون». قال: «إن الآية متصلة بما قبلها ومتممة لها، وقال بعض المفسرين إن ما تقدم من أول السورة إلى ما قبل هذه الآية، كله عن القرآن والرسالة وأحوال المنكرين للداعي، وما جاء فيها من الأحكام فإنما جاء بطريق العرض والاستطراد، وهذه الآية ابتداء قسم جديد للكلام، وهو سرد الأحكام إذ يذكر بعدها أحكام محرمات الطعام وأحكام الصوم والحج والقصاص والوصية والنكاح والطلاق والرجعة والعدة، وينتهي هذا القسم بما قبل قول الله «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت»، فلا غرو أن بين كل قسم وآخر فى القرآن من التناسب مثل ما بين كل آية وأخرى فى القسم الواحد «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» .

وقال محمد عبده فى موضع آخر: «إن القرآن لم يأت على طريقة المنشئين والمؤلفين الذين يخصون كل طائفة من الكلام بموضوع معين، ويسمونها فصلاً أو بابا، ولكن للقرآن أغراضًا يبرزها بصور مختلفة، فكلما لاحت المناسبة لذكر شيء منها أو الاحتجاج عليه أو الدفاع عنه جاء به، يجذب

إليه الأذهان، ويسارق به خطرات القلب، مع مراعاة التناسق، وحفظ الأسلوب البليغ». وقد عقب عبد الوهاب حمودة على هذا النص بقوله : «فذكر الآية بعد الأخرى إما أن يكون ظاهر الارتباط لتعلق الكلم بعضه ببعض، وعدم تمامه بالأولي، وإما ألا يظهر الارتباط لأول وهلة بل يظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخري، وأنها خلاف النوع المبدوء به، على حين أن هناك روابط خفية، وعلاقات عجيبة، ومناسبات عميقة تساير النفوس فى تموجاتها، والقلوب فى تقلبها، والخواطر فى تسلسلها ولتكون أقوى فى التأثير وأسرع فى الإقناع، وأدعى إلى الخضوع». وتحدث جاك بيرك عن سورة البقرة فذكر أنها :

بدئت بتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ : «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (٣) «والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (٤). وقد أشار البيومى فى هذا الموضع بالذات إلى أن التماسك واضح جداً فيما رآه جاك بيرك انقطاعًا، فتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ يقتضى الحديث عن خصومهم لأن الضد يتميز بذكر الضد. وهذا ما كان فى الآيات من ٦ إلى ١٩ .

ثم بجملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم من الآية ٦ إلى الآية ١٦ : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ

أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» (٦) «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم» (٧) «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين» (٨) «يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون» (٩) «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» (١٠) «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون» (١١) «ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون» (١٢) «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون» (١٣) «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون» (١٤) «الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» (١٥) «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين» (١٦).

ثم بصور مجازية عن الطبيعة من ١٧ إلى ٢٠ : «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون» (١٧) «صم بكم عمي فهم لا يرجعون» (١٨) «أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين» (١٩) «يكاد البرق يخطف

أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْاْ فيه وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَآءَ اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنّ اللّهَ عَلَىَ كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٢٠). أما قول جاك بيرك إنّ هذه الآيات ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠ هى صور مجازية عن الطبيعة فيوهم، بحسب محمد رجب البيومي، أن هذه الصور بعيدة من السياق مع أنها تبتديء بقول الله «... مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً»، أى مثل المنافقين كمثل من استوقد.

ثم بأوامر للمؤمنين من ٢١ إلى ٢٥ : «يَا أيها النّاسُ اعْبُدُواْ رَبّكُمُ الّذِى خَلَقَكُمْ وَالّذِينَ من قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ» (٢١) «الّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأرْضَ فِرَاشاً وَالسّمَاءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ السّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثّمَرَاتِ رِزْقاً لّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ للّهِ أَندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَإِن كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مّمّا نَزّلْنَا عَلَىَ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مّن مّثْلِه وَادْعُواْ شُهَدَآءَكُم مّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِن لّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتّقُواْ النّارَ الّتِى وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشّرِ الّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصّالِحَاتِ أَنّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا الأنْهَارُ كُلّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رّزْقاً قَالُواْ هَـَذَا الّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مّطَهّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (٢٥). ترشد الآيات من ٢١ إلى ٢٥ المؤمنين الذى جرى عنهم القول فى مبتديء السورة، ولا يزال حديثهم

متصلاً. فأين الفصل إذن ؟

ثم فقرة تتضمن مرجعية ذاتية في الاية ٢٦ : «إِنَّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ من رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَاَ أَرَادَ اللّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ» (٢٦).

ثم بالوعيد الأخروي في الآية ٢٧ : «الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَـئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (٢٧). والوعيد الأخروي الذي تلي هذه الآيات شيء طبيعي يلفت السامع إلى ضرورة التمسك بما جاء به الإسلام.

ثم بمشاهد من سفر التكوين ٢٩ وما بعدها : «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (٣١) «قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ

أَنْتَ الْعَلِيمُ الحْكِيمُ» (٣٢) «قَالَ يَاآدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ» (٣٣) «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (٣٤) «وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (٣٥).

واقع الأمر أن تكرار الأنباء والقصص يصدر عن نزول النص نجوما فى ثلاث وعشرين سنة، بفرض بعد فرض، تيسيرا منه على العباد؛ وتدريجا لهم إلى كمال دينه، ووعظ بعد وعظ : تنبيها لهم من سنة الغفلة، وشحذا لقلوبهم بمتجدد الموعظة، وناسخ بعد منسوخ : استعبادا لهم واختبارا لبصائرهم، تقول الآية «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (سورة الفرقان، الآية ٣٢). وتقول الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً» اختلف فى قائل ذلك على قولين:

١ - أنهم كفار قريش؛ قاله ابن عباس.

٢ - حين رأى اليهود نزول القرآن مفرقا قالوا : هلا أنزل عليه جملة واحدة كما أنزلت التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والزبور على داود.

فنزلت الآية : «كَذَلِكَ» أى فعلنا «لنثبت به فؤادك» نقوى به قلبك فتعيه وتحمله؛ لأن الكتب المتقدمة أنزلت على أنبياء يكتبون ويقرؤون، والقرآن أنزل على نبى أمي؛ ولأن من القرآن الناسخ والمنسوخ، ومنه ما هو جواب لمن سأل عن أمور، ففرقناه ليكون أوعى للنبى (ص) ، وأيسر على العامل به؛ فكان كلما نزل وحى جديد زاده قوة قلب. وقال القرطبى إن قيل هلا أنزل القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً وحفظه إذا كان ذلك فى قدرته؟ فى قدرة الله أن يعلمه الكتاب والقرآن فى لحظة واحدة، ولكنه لم يفعل ولا معترض عليه فى حكمه. وقد قيل إن قوله «كَذَلِكَ» من كلام المشركين، أى لولا نزل عليه القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً كذلك، أى كالتوراة والإنجيل، فيتم الوقف على «كَذَلِكَ» ثم يبتدئ «لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ». ويجوز أن يكون الوقف على قوله: «جُمْلَةً وَاحِدَةً» ثم يبتدئ «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» على معنى أنزلناه عليك كذلك متفرقا لنثبت به فؤادك. وتدل الآية : «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (سورة القدر، الآية ١)، على نزول القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً من عند الله فى اللوح المحفوظ إلى السفرة الكرام الكاتبين فى السماء. فنجمه السفرة الكرام على جبريل عشرين ليلة، ونجمه جبريل على محمد عشرين سنة. قال: فهو قوله «فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (سورة الواقعة، الآية ٧٥)، يعنى نجوم القرآن «وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ

عَظِيمٌ» (٧٦) «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ» (سورة الواقعة، الآيتان ٧٦ ٧٧). فلما لم ينزل على النبي جُمْلَةً وَاحِدَةً، «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (سورة الفرقان، الآية ٣٢)، بمعنى «ورسلناه ترسيلا» أو شيئا بعد شيء. والآية :«وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً» (سورة الفرقان، الآية ٣٣).

ولو نزل القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً ثم سألوا لم يكن عنده ما يجيب به، ولكن يمسكون عليه فإذا سألوه أجاب. وكان ذلك من العلامات الدالة على النبوة، لأنهم لا يسألون عن شيء إلا أجيبوا عنه، وهذا لا يكون إلا من نبي. فكان ذلك تثبيتا لفؤاده وأفئدتهم. ودليل ذلك في الآية «وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً» (سورة الفرقان، الآية ٣٣). ولو نزل جملة بما فيه من الفرائض لثقل عليهم. والصلاح في إنزاله متفرقا، لأنهم ينبهون به مرة بعد مرة، ولو نزل جملة واحدة لزال معنى التنبيه. وفيه ناسخ ومنسوخ. فكانوا يتعبدون بالشيء إلى وقت بعينه. فمحال أن ينزل جملة واحدة: افعلوا كذا ولا تفعلوا. والأولى أن يكون التمام «جُمْلَةً وَاحِدَةً » / » إذا وقف على «كَذَلِكَ» صار المعنى كالتوراة والإنجيل والزبور ولم يتقدم لها ذكر. «وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً» أيّ تفصيلا. والمعني أنه أحسن من مثلهم تفصيلا، فحذف لعلم السامع. «وَلاَ يَأْتُونَكَ

بِمَثَلٍ» كقولهم فى صفة عيسى إنه خلق من غير أب إلا جئناك بالحق، أيّ بما فيه نقض حجتهم كآدم إذ خلق من غير أب وأم. والخطاب للنبي، والمراد بالتثبيت هو والمؤمنون. وكان النبى يتخول أصحابه بالموعظة مخافة السآمة عليهم، أى يتعهدهم بها عند الغفلة ودثور القلوب. ولو أتاهم القرآن نجما واحدا لسبَقَ حدوث الأسباب، ولثقلت جملة الفرائض على المسلمين، ولبطل معنى التنبيه، وفسد معنى النسخ، لأنّ المنسوخ يعمل به مدة ثم يعمل بناسخه بعده [١٧٩]. وكان النبى «يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص فى أطراف الأرض ويلقيها فى كل سمع، ويثبتها فى كل قلب، ويزيد الحاضرين فى الإفهام والتحذير.» [١٨٠]

وأما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزيء عن بعض، كتكراره فى «قل يا أيها الكافرون» وفى سورة الرحمن بقوله : «فبأى آلاء ربكما تكذبان»، فقد نزل القرآن بلسان القوم، وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم : إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار : إرادة التخفيف والإيجاز، لأن افتتان المتكلم والخطيب فى الفنون، وخروجه عن شيء إلى شيء-أحسن من اقتصاره فى المقام على فن

واحد.» [١٨١] بعبارة أخرى، «قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه؛ وهذا كما قيل في الفاتحة نزلت مرتين : مرة بمكة، وأخرى بالمدينة؛ وكما ثبت في الصحيحين عن أبي عثمان النهدي عن ابن مسعود : أن رجلا أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النبي (ص)، فأخبره؛ فأنزل الله تعالى : «وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات»، فقال الرجل : إلى هذا؟ فقال : بل لجميع أمتي. فهذا كان في المدينة؛ والرجل قد ذكر الترمذي أو غيره أنه أبو اليسر. وسورة هود مكية بالاتفاق؛ ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا، ولا إشكال، لأنها نزلت مرة بعد مرة [١٨٢].

٢- ٣٠- ازدواج الكلام :

ما العلاقة بين تلك البُنى المزدوجة وما سمي باسم التخفيف والإيجاز في القرآن؟ استند جاك بيرك في موضع آخر من تحليله إلى ما سماه ياكوبسون باسم «البُنى المزدوجة» [١٨٣]، وهو ما سبق أن سماه الزجّاج باسم «ازدواج الكلام» [١٨٤]. ودرس ياكوبسون، تحت اسم البُنى المزدوجة، بعض الحالات الخاصة للعلاقة العامة بين الشفرة والرسالة. من ضمن هذه الحالات حالة الدوران وحالة «التداخل»[١٨٥]:

أولا : الخطابات المروية أو الرسائل المضمونة داخل رسالة واحدة (ر- ر). و المثال العام على ذلك هو الأساليب غير المباشرة.

ثانيا : أسماء الأعلام. يدل الإسم على كل شخص يحمل هذا الإسم، والصيغة الدائرية للشفرة هنا واضحة للعيان (ش- ش) : على يدل على شخص يسمى عليا.

ثالثا : حالة التسمية الذاتية [١٨٦]. محمد إسم، فالكلمة تستعمل هنا مثل مسماها أى ما تعينه. إذن فالرسالة تتشابك مع الشفرة (ر- ش). وهذه البنية مهمة لأنها تشمل الشروح الموضحة، أى الكلام الموارب التعريضى والمترادفات والترجمة من لغة إلى أخرى.

رابعا : تشكل أدوات الوصل[١٨٧] أهم بنية مزدوجة وأقرب مثال لتوضيح معنى الواصلة هو الضمير المنفصل - أنا، أنت- الرمز القَرينى [١٨٨]، الذى تجتمع فيه كل من الرابطة العُرفية والرابطة الوجودية. مرة يشاكل اللفظ باللفظ، في القرآن، ومرة المعنى بالمعني، ومرة باللفظ دون المعني، ومرة بالمعنى دون اللفظ. وقال محمد رجب البيومى إن جاك بيرك يأتى بالآية، ويحذف منها كلمة، ثم يقول إن الكلام تم بدونها، وهكذا فهم معنى الإيجاز على أنه اكتناز الألفاظ فى أقصر حدودها.

١- وأخذ جاك بيرك آيتين من آيات سورة النحل الأولى هي الآية (١٠١): «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ». ثم الآية «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل، الآية ١٠٢). وأشار القرطبي في تفسيره للآية : «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل»، إلى أنّ المعنى هو «بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة. مجاهد: أي رفعنا آية وجعلنا موضعها غيرها. وقال الجمهور: نسخنا آية بآية أشد منها عليهم. والنسخ والتبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. «قالوا» يريد كفار قريش «إنما أنت مفتر» أي كاذب مختلق، وذلك لما رأوا من تبديل الحكم. فقال الله: «بل أكثرهم لا يعلمون» لا يعلمون أن الله شرع الأحكام وتبديل البعض بالبعض. وقوله: «قل نزله روح القدس» يعني جبريل، نزل بالقرآن كله ناسخه ومنسوخه. وروي بإسناد صحيح عن عامر الشعبي قال: وكل إسرافيل بمحمد (ص) ثلاث سنين، فكان يأتيه بالكلمة والكلمة، ثم نزل عليه جبريل بالقرآن. وفي صحيح مسلم أيضا أنه نزل عليه بسورة «الحمد» ملك لم ينزل إلى الأرض قط. كما تقدم في الفاتحة بيانه. «من ربك بالحق» أي من كلام ربك. «ليثبت الذين آمنوا» أي بما فيه من الحجج والآيات. «وهدى» أيّ وهو هدى

«وبشرى للمسلمين». فإذا رمزنا لسياق العرض الأساسي بالحرف (أ) وللجمل الاعتراضية بحرف (ب) فيكون الترتيب كالآتي:

أ- «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ» (١٠١)

ب- «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ» (١٠١)

أ- «قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ» (١٠١)

ب- «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ» (١٠١)

أ- «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ»(١٠٢)

فهذه البنية تتكون من أب أب أ. فالعرض الأول يتتابع أ، أ، أ، على أساس جملة ظرفية ثم الجملة الأصلية، ثم فعل الأمر المترتب عليها، أما ب، ب، فيقطعان هذا السياق في موضعين». ومعناه أن الأصل في منطقة أن تأتي الآية هكذا أ، أ، أ، وإذا بدلنا آية مكان آية، قالوا إنما أنت مفتر، قل نزله روح القدس. أما قوله : «ب، ب»، «والله أعلم بما ينزل» وقوله «بل أكثرهم لا يعلمون»، فالجملتان اعتراضيتان. وقال محمد رجب البيومي إنه حين جاء الرسول بشريعته وجد أعداء المسلمين اختلافًا في بعض الأحكام بينها وبين شريعتي موسى وعيسي، فتحدثوا عن ذلك مدعين أن القرآن لو كان من عند الله لطابق كل ما جاء في الشريعتين السابقتين من

أحكام، فقال الله ردا عليهم، «وإذا بدلنا آية مكان آية، والله هو المبدل ويعلم ما أنزل من قبل وما أنزل من بعد، تعجبوا، وقالوا إنما أنت مفتر، ومدع لما تتلو من القرآن»، وأكثر هؤلاء القائلين لا يعلمون شيئًا عن حقيقة ما يدعون بل يتبعون أقوال المضللين دون علم، وعليهم أن يعتقدوا أن القرآن ليس افتراء أتى به الرسول، وإنما أنزله روح القدس على نبيه الكريم. وقال محمد رجب البيومى : أتساءل أكانت الآيتان الكريمتان تؤديان مدلولهما الواضح إذا جاءتا على النحو الذى كان يفترضه چاك بيرك ؟

٢- ولم يكتف چاك بيرك بالمثال الأول من سورة النحل، بل عمد إلى مثال آخر من سورة «هود» :

١- ركب نوح السفينة، كما ورد في الآية ٤١ : «وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ» (٤١)

٢- مضت به الفلك فى مَوْجٍ متعاظم، كما ورد في الآية ٤٢ :«وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلاَ تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٣- نادى النبى ابنه الذى بقى على البر، كما ورد في الآية ٤٢ : «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ

وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبُنَيَ ارْكَبَ مَّعَنَا وَلاَ تَكُن مع الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٤-حالت الأمواج بينهما، كما ورد في الآية ٤٣ : «قَالَ سَاوِيَ إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِلاّ مَن رّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (٤٣).

٥- هبط نوح إلى الأرض، كما ورد في الآية ٤٤ : «وَقِيلَ يَأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيّ وَقِيلَ بُعْداً لّلْقَوْمِ الظّالِمِينَ» (٤٤).

٦- تشفع نوح لدى الله من أجل ولده، كما ورد في الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧ : «وَنَادَى نُوحٌ رّبّهُ فَقَالَ رَبّ إِنّ ابنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنّ وَعْدَكَ الْحَقّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (٤٥)؛ «قَالَ يَنُوحُ إِنّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِـي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنّيَ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (٤٦)؛ «قَالَ رَبّ إِنّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مّنَ الْخَاسِرِينَ» (٤٧).

٧- غادر السفينة، كما ورد في الآية ٤٨ : «قِيلَ يَنُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مّنّا وَبَركَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىَ أُمَمٍ مّمّن مّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتّعُهُمْ ثُمّ يَمَسّهُمْ مّنّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٤٨).

وأشار القرطبي في تفسيره للآية : «وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا» (٤١) إنه أمر بالركوب. ويحتمل أن يكون من الله. ويحتمل أن

يكون من نوح لقومه. والركوب العلو على ظهر الشيء. ويقال: ركبه الدين. وفي الكلام حذف، أي اركبوا الماء في السفينة. وقيل: المعنى اركبوها. و«في» للتأكيد كما في الآية : «وَقَالَ المَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَأَيها المَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» (سورة يوسف: الآية ٤٣)، وفائدة «في» أنهم أُمروا أن يكونوا في جوفها لا على ظهرها. قال عكرمة: ركب نوح عليه السلام في الفلك لعشر خلون من رجب، واستوت على الجودي لعشر خلون من المحرم؛ فذلك ستة أشهر؛ وقال قتادة وزاد؛ وهو يوم عاشوراء؛ فقال لمن كان معه: من كان صائما فليتم صومه، ومن لم يكن صائما فليصمه. وذكر الطبري في هذا حديثا عن النبي (ص) «أن نوحا ركب في السفينة أول يوم من رجب، وصام الشهر أجمع، وجرت بهم السفينة إلى يوم عاشوراء، ففيه أرست على الجودي، فصامه نوح ومن معه». وذكر الطبري عن ابن إسحاق ما يقتضي أنه أقام على الماء نحو السُنة ، ومرت بالبيت فطافت به سبعا، وقد رفعه الله عن الغرق فلم ينله غرق، ثم مضت إلى اليمن ورجعت إلى الجودي فاستوت عليه.

الآية : «بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (٤١) قراءة أهل الحرمين وأهل البصرة بضم الميم فيهما إلا من شذ، على

معنى بسم الله إجراؤها وإرساؤها؛ فمجراها ومرساها في موضع رفع بالابتداء؛ ويجوز أن تكون في موضع نصب، ويكون التقدير: بسم الله وقت إجرائها ثم حذف وقت، وأقيم «مجراها» مقامه. وقرأ الأعمش وحمزة والكسائي: «بسم الله مَجريها» بفتح الميم و«مُرساها» بضم الميم. وروى يحيى بن عيسى عن الأعمش عن يحيى بن وثاب «بسم الله مَجراها ومَرساها» بفتح الميم فيهما؛ على المصدر من جرت تجري جريا ومجرى، ورست رسوا ومرسى إذا ثبتت. وقرأ مجاهد وسليمان بن جندب وعاصم الجحدري وأبو رجاء العطاردي: «بسم الله مُجريها ومُرسيها» نعت لله عز وجل في موضع جر. ويجوز أن يكون في موضع رفع على إضمار مبتدأ؛ أي هو مجريها ومرسيها. ويجوز النصب على الحال. وقال الضحاك. كان نوح عليه السلام إذا قال بسم الله مجراها جرت، وإذا قال بسم الله مرساها رست. وروى مروان بن سالم عن طلحة بن عبدالله بن كريز عن الحسين بن علي عن النبي (ص) قال: «أمان لأمتي من الغرق إذا ركبوا في الفلك بسم الله الرحمن الرحيم «وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقّ قَدْرِه وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَة وَالسّمَاوَاتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِه سُبْحَانَهُ وَتعالى عَمّا يُشْرِكُونَ» (سورة الزمر: الآية ٦٧)، «بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم». وفي هذه الآية دليل، على ذكر البسملة عند ابتداء كل فعل.

الآية : «إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ» (٤١)، أي لأهل السفينة. وروي عن ابن عباس قال: «لما كثرت الأرواث والأقذار أوحى الله إلى نوح اغمز ذنب الفيل، فوقع منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث؛ فقال نوح: لو غمزت ذنب هذا الخنزير! ففعل، فخرج منه فأر وفأرة فلما وقعا أقبلا على السفينة وحبالها تقرضها، وتقرض الأمتعة والأزواد حتى خافوا على حبال السفينة؛ فأوحى الله إلى نوح أن امسح جبهة الأسد فمسحها، فخرج منها سنوران فأكلا الفئرة. ولما حمل الأسد في السفينة قال: يا رب من أين أطعمه؟ قال: سوف أشغله؛ فأخذته الحمى؛ فهو الدهر محموم. قال ابن عباس: «وأول ما حمل نوح من البهائم في الفلك حمل الإوزة، وآخر ما حمل حمل الحمار». قال: وتعلق إبليس بذنبه، ويداه قد دخلتا في السفينة، ورجلاه خارجة بعد فجعل الحمار يضطرب ولا يستطيع أن يدخل، فصاح به نوح: ادخل ويلك فجعل يضطرب: فقال: ادخل ويلك وإن كان معك الشيطان، كلمة زلت على لسانه، فدخل ووثب الشيطان فدخل. ثم إن نوحا رآه يغني في السفينة، فقال له: يا لعين ما أدخلك بيتي؟ قال: أنت أذنت لي؛ فذكر له؛ فقال له: قم فأخرج. قال: ما لك بد في أن تحملني معك، فكان فيما يزعمون في ظهر الفلك. وكان مع نوح عليه السلام خرزتان مضيئتان، واحدة مكان الشمس، والأخرى مكان القمر. ابن عباس: «إحداهما بيضاء كبياض

النهار، والأخرى سوداء كسواد الليل». فكان يعرف بهما مواقيت الصلاة؛ فإذا أمسوا غلب سواد هذه بياض هذه، وإذا أصبحوا غلب بياض هذه سواد هذه؛ على قدر الساعات.

وأشار جاك بيرك إلى التناقض بين تسلسل البيان وتتابع الأحداث مرتين على الأقل، لأن نوحًا نادى إبنه حين كانت السفينة محاطة بالأمواج، وتشفع له بعد أن فقده ويبقى المفسرون حيارى بصفة خاصة إزاء الجمل الاعتراضية التى تمثلها الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧، بينما يتحدث الاستشراق، عامة، لا استشراق جاك بيرك، حصرا، عن «دس النص». ورأى جاك بيرك أن السياق قد تناقض فى موضعين، موضع مناداة نوح لابنه، وموضع الشفاعة له بعد أن فقده. والقاريء المحايد لا يرى أى تناقض، فنداء نوح ابنه لا يتحتم أن يكون بعد أن سارت السفينة في موج كالجبال بدليل أن الإبن قد سمع النداء عن قرب، وعارض أباه فقال سآوى إلى جبل يعصمنى من الماء، والذى ينادى ابنه فيسمعه ويرد عليه لا يمكن أن يكون بعيداً، والقصة الأدبية تعرض الحادث فى سياق يفهم من الجو العام دون تحكك باحتمال غير موجود، فالقارئ يفهم الجو العام من القصة، التى تسير أحداثها وفق التأثير النفسي.

وأما الاعتراض الثانى :«وقد ادعى جاك بيرك أن المفسرين حاروا فى تعليله وهو شيء لم يقع قط». فلأن نوحًا

تشفع فى ابنه بعد وفاته لا كى يعود إلى الحياة، بل ليرحمه الله ويغفر له ما سبق من كفره حين يلقى جزاءه يوم الحساب. وهذا المعنى من البداهة بحيث لا يحار فيه مستشرق يعلم أن نوحًا رسول الله وقد أنذر قومه بعذاب من يشرك بربه يوم الحساب، وقال لهم فى مفتتح الحديث عن القصة «... إنى لكم نذير مبين. ألا تعبدوا إلا الله إنى أخاف عليكم عذاب يوم إليم»، هود آية ٥٢ . فالشفاعة للإبن فى الآخرة، لا فى الدنيا، وكيف تكون فى الحياة، وقد فارق الحياة. وقد أورد محمد رجب البيومى بعد اللجاجة الخاصة بمناداة نوح ابنه قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية : «جاءت هذه الأيات على أسلوب القرآن الخاص الذى لن يسبق إليه، ولم يلحق فيه، فهو فى هذه القصص، لم يلتزم ترتيب المؤرخين، ولا طريقة الكتاب فى تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع فى القصة الواحدة، وإنما ينسق الكلام فيه بأسلوب يأخذ بمجاميع القلوب، ويحرك الفكر إلى النظر تحريكًا، ويهز النفس للاعتبار هزًا». وما أورده محمد رجب البيومى من قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية إنها لم تلتزم الترتيب التاريخي، انما التزمت الترتيب النفسي، انما هو قول يتوافق مع ملاحظة جاك بيرك، حيث أشار الأخير إلى التناقض بين الترتيب البياني للقصة، من جهة، وبين ترتيب وقائع القصة، من جهة أخرى.

٣- ومثال ثالث اضطر محمد رجب البيومي إلى تسجيله وهو ما جاء في قوله «وها هو ذا مثال معقد مستخرج من السورة الثالثة آل عمران : «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ» (١٢٤)؛ «بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (١٢٥)؛ «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (١٢٦)؛ «لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ» (١٢٧)؛ «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ» (١٢٨). وأشار بن كثير في تفسيره للآيات إلى اختلاف المفسرين في هذا الوعد. هل كان يوم بدر أو يوم أحد على قولين :

١- إنَّ الآية «إذ تقول للمؤمنين» تتعلق بالآية «ولقد نصركم الله ببدر». وهذا عن الحسن البصري وعامر الشعبي والربيع بن أنس وغيرهم واختاره ابن جرير قال عباد بن منصور عن الحسن في الآية «إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة». قال هذا يوم بدر رواه ابن أبي حاتم ثم قال حدثنا أبي حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا داود عن عامر يعني الشعبي أن المسلمين بلغهم يوم بدر أن كرز بن جابر يمد المشركين فشق ذلك عليهم فأنزل الله «ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة

منزلين» إلى الآية «مسومين». قال فبلغت كرز الهزيمة فلم يمد المشركين ولم يمد المسلمين بالخمسة، وقال الربيع بن أنس أمد الله المسلمين بألف ثم صاروا ثلاثة آلاف ثم صاروا خمسة آلاف، فإن قيل فما الجمع بين هذه الآية على هذا القول والآية في قصة بدر «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين» إلىْ قوله «إن الله عزيز حكيم». فالجواب أن التنصيص على الألف هاهنا لا ينافي الثلاثة الآلاف فما فوقها لقوله «مردفين» بمعنى يردفهم غيرهم ويتبعهم ألوف أخر مثلهم، وهذا السياق شبيه بهذا السياق في سورة آل عمران فالظاهر أن ذلك كان يوم بدر كما هو المعروف من أن قتال الملائكة إنما كان يوم بدر، وقال سعيد بن أبي عروبة أمد الله المسلمين يوم بدر بخمسة آلاف.

٢- إنِّ هذا الوعد متعلق بقوله «وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال» وذلك يوم أحد وهو قول مجاهد وعكرمة والضحاك والزهري وموسى بن عقبة وغيرهم، لكن قالوا لم يحصل الإمداد بالخمسة آلاف لأن المسلمين فروا. يومئذ زاد عكرمة ولا بالثلاثة الآلاف لقول الآية «إن تصبروا وتتقوا» فلم يصبروا بل فروا فلم يمدوا بملك واحد وقول الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا» يعني تصبروا على مصابرة عدوكم وتتقوني وتطيعوا أمري وقول الآية «ويأتوكم من فورهم هذا». قال الحسن وقتادة والربيع والسدي، أي من وجههم هذا وقال

مـجـاهد وعكرمـة وأبو صـالح، أي مـن غـضـبـهـم هذا وقـال الضحاك من غضبهم ووجههم وقال العوفي عن ابن عباس من سفرهم هذا ويقال من غضبهم هذا وقول الآية «يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»، أيّ معلمين بالسيما.

وأشار جاك بيرك إلى الترتيب التالي :

آية ١٢٤ أ- إذ تقول للمؤمنين ب - ألن يكفيكم (إذن) أن (يزيدكم) ربكم بإنزال ثلاثة آلاف من الملائكة.

آية ١٢٥ حـ بلي، ب إن تصبروا (وتحذروا) ب يأتيكم من فوركم هذا

أ- يزيدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة حاملين راية الحـرب (آية ١٢٦ د- والحق أن الله لم يعمل ذلك إلا على سبيل البشرى «وليطمئن به قلوبكم»

جـ «وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»

آية ١٢٧ - د- ليقطع حافة المنكرين أو يلقيهم أرضًا فينقلبوا خائبين.

آية ١٢٨ - هـ دون أن تشارك قط في الأمر د- إما أن يعدل عن قسوته عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون).

وقد أدرجنا في سياق هذه الآيات حروفًا أبجدية تشير على التوالي إلى :

أ- الله، أو الراوي.
ب- خطاب الرسول للمحاربين.
جـ- إجابة مفترضة أو متوقعة من المحاربين.
د- نظر لاهوتي.
هـ- نظر آخر على مستوى آخر فضلا عن النظر السابق.

وهكذا يتمثل لنا النص الذى تم تحليله وفق الترتيب أ، ب، جـ، أ ب، أ، د، جـ د. هـ. ر.

ولكنه لا يكون مفهومًا إلا إذا قرئت مقاطعه وفقًا لترتيب الحروف الأبجدية أ، ب، جـ، د، هـ .

هذا ما ظن محمد رجب البيومي أنّ جاك بيرك كتبه ليشير إلى أن مقاطع زائدة فى النص لا ضرورة لها، وهى ما عدا أ، ب، جـ. د. هـ.

أما المقاطع الزائدة فهى الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»، والآية «وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»، والآية «أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون» . لا يكون الكلام مفهومًا إلا إذا قرئت الآيات هكذا : «إذ تقول للمؤمنين، ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وما النصر إلا من عند الله ليس لك من الأمر شيء».

لم يتحدث جاك بيرك عن زيادة إنما قال : «وما يصح فى

ترتيب المقاطع، فى غير موضع، يصح فى دراسة المضمون فى كثير من السور التى تظهر كذلك فى هيئة متداخلات. ومن هنا تنشأ كنتيجة طبيعية، صعوبة، بل وعبث المحاولات التى أجريت لتصنيف نص القرآن فى أقسام أو فقرات. وقد تبدو كلمة «متتابعات» أو بالأحرى «الحزم» أكثر صواباً. وقد سبق أن عرفنا أن الآية، وهى الوحدة الأكثر دقة فى التركيب، هى نفسها مركبة. والسورة، ذلك التقسيم الفرعى للقرآن، هى على الأقل كم من الأجزاء المركبة لدرجة أنها تتجزأ وتنقسم إلى مجموعات فرعية أصغر، وأخيراً إلى مجموعات متناهية فى الصغر هى الآيات، ويمضى كل ذلك كما لو كان المعنى الشامل متوقعاً من أصغر الأجزاء، والعكس بالعكس، وهكذا تتكاثر الملامح التى تجعل من المحال، فى التفاصيل، إقامة خطة، بل إنّها من دون شك ليس لها مبرر، ولننظر إلى التصميم الذى وضعه مترجم مثل الشيخ سى حمزة بو بكر قبل كل سورة، وسنتبين أنه فى كل من التصورات التى استخلصها، فإنّ الإشارة إلى الآيات التى تعبر عنها تتدرج طوال النص فى مواقع متعددة، وهذا يعني، بالنسبة لنص ما، الحديث عن التصورات كلها، أو إذا لزم الأمر - ألاَّ نتحدث إلاَّ عن تصور واحد فى موضعه من النص. وأما الزجاج فقد أورد، كما أسلفنا من قبل، فى الباب ١٩ عما جاء فى القرآن من ازدواج الكلام والمطابقة والمساءلة وغير ذلك أنه باب واسع

من أبواب إعراب القرآن. فمما جاء من ذلك في القرآن قراءة من قرأ : «ومايخادعون إلا أنفسهم»، بالألف طابق به قوله : «يخادعون الله» (سورة البقرة، الآية ٩). وأراد أن يكون اللفظ المثبت هو المعني. ومثله : «إنما نحن مستهزئون» (سورة البقرة، الآية ١٤)، «الله يستهزيء بهم» (سورة البقرة، الآية ١٥)، والثاني جزاء الاستهزاء. ومثله : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» (سورة البقرة، الآية ١٩٤)، والثاني جزاء وليس بعدوان. ومثله «ومكروا ومكر الله» (سورة آل عمران، الآية ٥٤)، أى جازاهم، وقوله : «فيسخرون منهم سخر اللهم منهم» (سورة التوبة، الآية ٧٩)، ومثله : «وجزاء سيئة سيئة مثلها» (سورة الشوري، الآية٤٠)، فهذا كله طباق على المعني. وروعى في «ما يخادعون» - طباق اللفظ والمعني. ومن ذلك الآية : «اهدنا الصراط المستقيم» (فاتحة الكتاب، الآية ٥)، أبدلوا من السين صادا لتوافق الطاء في الإطباق لأن السين مهموسة والطاء مجهورة. ولهذا أبدلها من أبدلها، لتوافق الطاء في الجهر. ومثله : قوله : «أنبئهم» (سورة البقرة، الآية ٣٣)، «فانبجست» (سورة الأعراف، الآية ١٦٠)، «وإن يك» (سورة غافر، الآية ٢٨)، أبدلوا من النون ميما، لأنّ الميم يوافق الباء في المخرج، وتوافق النون في الغنة. فلما لم يستتب إدغام النون في الباء لبعدها منها وأرادوا تقريب الصوت أبدلوها ميماً(١٨٩).

هوامش الفصل الثاني:

١- الحريري، «درة الغواص في أوهام الخواص»، أعادت مكتبة المثني ببغداد طبعه بالأوفست لصاحبها قاسم محمد الرجب، وعنى بنشره هاينريش توربيك، الأستاذ بجامعة هيدلبرج، بليبزيج، بدار نشر فون ف. س. ف. فوجل، ١٨٧١، ص ٧٣ وص ١٠٢ وص ١٨٣-١٨٤.

٢- البنا، «إتحاف فضلاء البشر»، ج١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٧م، ص ٦٩.

٣- الطبرى، ١ / ٢٣ ط اميرية.

٤- السيوطى، «الاتقان»، ج١، ص٧٩-٨٠.

٥- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبى، ١٩٥٧م، ص ٣١٨.

٦- الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبى، ط٣، ١٩٦٨، ج١، ص١١؛ القاسمى، «محاسن التأويل»، ج١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٧م، ص٢٨٤؛ الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٢١١؛ الألوسى، «روح المعانى»، القاهرة، دار الغد العربى، ط١، ج١، ١٩٩٧م، ص٥٩؛ بن حجر العسقلانى، «فتح الباري بشرح صحيح البخارى»، ج ٩ / ١٩، المطبعة البهية سنة ١٣٤٨، ابن الجزرى، «النشر في القراءات العشر»، طنطا، دار

الصحابة، ٢٠٠٢، ١ / ١٨.

٧- ابن قتيبة، «مشكل القرآن»، ج١، الخانجي، ص٢٢٢ .

٨- ابن الجزرى، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ط٢، ١٩٩٢م، ص٥١ .

٩- ابن الجزرى، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ط٢، ١٩٩٢م، ص٤٩ .

١٠- الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبى، ط٣، ١٩٦٨، ج١، ص.١٢ وكان ذلك قبل أن يجمع الناس عثمان علي قراءة واحدة.

١١- الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبى، ط٣، ١٩٦٨، ج١، ص٣١ .

١٢- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١٣٦؛ ابن الجزرى، «تقريب النشر فى القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ص٢٠ ومابعدها، في نشأة علم القراءات، وتدوين القراءات، وأقسام القراءات عند ابن الجزرى، والنقاش بين ابن الجزري وابن الحاجب.

١٣- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، ج١، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، ١٩٥٧م، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الحلبى، ص.٣٢٩

١٤- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ١ / ١٩ .

١٥- ابن الجزرى، «تقريب النشر في القراءات العشر»، مرجع سبق

ذكره، ص٢٥-٢٦ .

١٦- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ١ / ٢٠ .

١٧- د. طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٧، ص ٩٨؛ د. أحمد علم الدين الجندى، «اللهجات العربية في التراث»، القسم الأول في النظامين : الصوتي والصرفى، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ص١٠٣؛ د. صبحي الصالح، «دراسات في فقه اللغة»، ط٢، بيروت-لبنان، المكتبة الأهلية، ١٩٦٢م، ص٥٠ .

١٨- السيوطى «الاتقان فى علوم القرآن»، استانبول-تركيا، دار قهرمان، من دون تاريخ، ج١، النوع ٣٧، ص١٧٥؛ ومن الكتب التي أشارت إلي هذه اللهجات «كتاب اللغات في القرآن»، أخبر به اسماعيل بن عمروالمقرىء عن عبد الله بن الحسين بن حسنون باسناده إلي ابن عباس (حققه صلاح الدين المنجد وطبع في مطبعة الرسالة سنة ١٩٤٥م)»، وإبراز المعانى لأبى شامة وغيره من الكتب.

١٩- كان غرض الألسنية التزامنية العام، لدي فردينان دو سوسور، هو تشييد المبادىء الأساسية لكل «منظومة لغوية»، أىّ «العوامل التكوينية» لكل «حالة» لغوية. وبعبارة أخري، درست الألسنية التزامنية العلاقات بين كلمات متعاصرة فى حالة لغوية واحدة.

٢٠- كان غرض الألسنية الزمنية العام، لدي فردينان دو سوسور، هو دراسة العلاقات بين كلمات متعاقبة، يحل بعضها زمنيا محل البعض الآخر.

٢١- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء»، تحقيق د. علي حسين

البواب، ج١ ، مكة المكرمة ، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٨ ؛ ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر» ، ج١ ، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١ ، ٢٠٠٢ ، ص ٨٣ .

٢٢- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء» ، تحقيق د. علي حسين البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٦ .

٢٣- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء» ، تحقيق د. علي حسين البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٧ .

٢٤- السخاوى، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٦ و٨٩ و٩٠ و٢٦٤ و٢٩٣ و٣٨٦ و٤٢٥ و٤٣٧ و٤٦٢ و٤٦٣ و٥٠١ و٥٠٦ .

٢٥- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر» ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص ١٨ .

٢٦- بن جنى، «سر صناعة الإعراب» ، تحقيق مصطفي السقا، ومحمد الزفزاف وإبراهيم مصطفي، وعبد الله أمين، ج١ ، القاهرة، الحلبى، ١٩٥٤م، ص٤٠-٤١.

٢٧- العسكرى، «شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف» ، تحقيق عبد العزيز أحمد، سلسلة «تراثنا» ، القاهرة، الحلبى، ط١ ، ١٩٦٣ ، ص ١٣ .

٢٨- الزبيدى، «طبقات النحويين واللغويين» ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١ ، ١٩٥٤ ، ص٢١ .

٢٩- العسكرى، «شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف» ، تحقيق عبد

العزيز أحمد، سلسلة «تراثنا»، القاهرة، الحلبى، ط١، ١٩٦٣، ص ٤١ ؛ السيوطى، «كتاب بغية الوعاه في طبقات اللغويين والنحاه»، ط١، ١٣٢٦هـ، القاهرة، الخانجى، ص٢٧٤ .

٣٠- الزبيدى، «طبقات النحويين واللغويين»، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، ١٩٥٤، ص٢ وص١٣، الزبيدى، «لحن العوام»، تحقيق د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجى، ط٢، ٢٠٠٠، ص٥٩، الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج٢، تحقيق حسن السندوبى، ط١، ١٩٢٦، ص١٥٥، الكسائى، «ما تلحن فيه العامة»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، الاقهرة، الخانجى، الرياض، دار الرفاعى، ط١، ١٩٨٢ .

٣١- السيرافى، «أخبار النحويين البصريين»، كرنكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ١٩٣٦، ص٦١ .

٣٢- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء»، تحقيق د. علي حسين البواب، ج١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط٢، ١٩٨٧م، ص٤٢٤ ؛ ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص٩ ؛ ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، ج١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١، ٢٠٠٢، ص ٧١ .

٣٣- بن فارس، «الصاحبى»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٨-٢٩ .

٣٤- السيوطى، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص١٣٦ ؛ ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، ج١، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٩ .

٣٥- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، ج١، القاهرة، طبعة مصورة

عن دار الكتب، هيئة الكتاب، مركز التراث، ١٩٣٤م، ص١٦ .

٣٦- الطبرى، «جامع البيان»، مرجع سبق ذكره، ج١ : ٥١٩ .

٣٧- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٤٥٠ .

٣٨- البنا، «إتحاف فضلاء البشر»، ج١، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت - لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٧م، ص٩٧ .

٣٩- رومان ياكوبسون، «ست محاضرات في الصوت والمعنى»، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط١، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربى، ١٩٩٤م؛ د. صبري المتولى، «دراسات في علم الأصوات»، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٨م.

٤٠- وحدة السمات المميزة.

٤١- عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن، «الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جنى»، مجلة «الفكر العربى»، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، آذار/ مارس ١٩٨٢، العدد ٢٦، السنة ٤، نظرية الأدب والنقد الأدبى، II، ص٧٠-٨٧، د. ابراهيم أنيس، «الأصوات اللغوية»، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٩م، ص١٣٨-١٤٣؛ د. ابراهيم أنيس، «دلالة الألفاظ»، ط١، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٨، ص٣٤-٥٧ .

٤٢- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الاسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٤٦-١٦١ .

٤٣- د. هشام جعيط، «الفتنة»، «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، ترجمة خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، بيروت-لبنان،

دار الطليعة، ط٤، ٢٠٠٠، ص ٩٦-١٠٦ .

٤٤- أبو موسي الأشعري.

٤٥- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٦٧-١٧١ .

٤٦- بن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص٢٠ .

٤٧- ابن السكيت، «إصلاح المنطق»، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٥٦م، ص٢٩ ٣ .

٤٨- السيوطى، «طبقات المفسرين»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص٨٣ .

٤٩- السيوطى، «طبقات المفسرين»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص٣٨ .

٥٠- ت٦١٦هـ.

٥١- العُكْبَري، «التبيان في إعراب القرآن، يعرض لأهم وجوه القراءات، ويعرب جميع آي القرآن» ٢ج، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م.

٥٢- السيوطى، «الاقتراح في علم أصول النحو»، ط٢، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٩هـ، ص ١٥

٥٣- د. عفيف دمشقية، «تجديد النحو العربى»، معهد الإنماء العربى، الدراسات الانسانية، تحديث اللغة العربية، ١، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٦، ص ٢٥ .

٥٤- السيوطى، «المزهر»، بيروت-دار الجيل، دار الفكر، من دون تناريخ، ج٢، ص٣٩ .

٥٥- المرجع السابق، ص٣٩٧ .

٥٦- الزجاجى،،الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٩٧٣، ص٩٦ .

٥٧- المرجع السابق، ص٩٦ .

٥٨- أبو الطيب اللغوى، «كتاب مراتب النحويين»، تقديم وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص١٤-١٥؛د. تمام حسان، «الأصول، دراسة ابيستيمولوجية للفكر اللغوى عند العرب، النحو فقه اللغة»، القهرة-بغداد، هيئة الكتاب ودار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، ١٩٨٨، «عوامل نشأة النحو»، ص ٢١-٢٧ القفطى، «إنباه الرواة علي أنباه النحاة»، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٠، ص٤-٢٣ .

٥٩- الزبيدى، «طبقات النحويين واللغويين»، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، الخانجى، ١٩٥٤، ص٤ .

٦٠- السجستانى، «كتاب المصاحف»، صححه ووقف علي طبعه د. آثر جفرى، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م، «باب المصاحف العثمانية»، «اختلاف ألحان العرب في المصاحف»، ص٣٢ .

٦١- بن حجر العسقلانى، «تهذيب التهذيب»، ج١، ط١، بمطبعة مجلس إدارة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدرآباد الدكن، ١٣٢٥هـ، ص٩٧ .

٦٢- الحافظ الخزرجى، «خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، بيروت-لبنان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٧١م، ص٢٠٠-٢٠١ .

٦٣- السيوطى، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٥٦٨ .

٦٤- لسجستانى، «كتاب المصاحف»، القاهرة، موسسة قرطبة، ١٩٨٦،

ص٣٢؛ الدانى، «المقنع»، مرجع سبق ذكره، ص١١٥ .

٦٥- الزبيدى، «طبقات النحويين واللغويين»، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، الخانجى، ١٩٥٤، ص١-٢ .

٦٦- د. بدوي طبانة، «البيان العربى»، «دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبري»، القاهرة، الأنجلو، ط٣، ١٩٦٢م، ص١٧ .

٦٧- الطهطاوى، «كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، في «الأعمال الكاملة»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت - لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ج١ : التمدّن والحضارة والعمران، ١٩٧٣، ص ٣٩٨ .

٦٨- السيوطى، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٥٦٨ .

٦٩- ابن منظور، «لسان العرب»، بيروت-لبنان، دار لسان العرب، من دون تاريخ، ج٣، ص ٣٥٣ .

٧٠- الزمخشرى،«الكشاف»، بيروت-لبنان، دار المعرفة، من دون تاريخ، ج٣، ص٤٥٩ .

٧١- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير» ، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج٢٥، ص١٢١-١٢٢ .

٧٢- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج٢٥، ص ١٢٢ .

٧٣- الخطيب، «كتاب الكفاية في علم الرواية»، طبع تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية في مطبعتها القائمة ببلدة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ، ص١٨٦ ..

٧٤- أحمد بن فارس، «الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب

في كلامها، ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٥٦ .

٧٥- الثعالبى، ،فقه اللغة وسر العربية، ، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٢م، ص ١٢٨-١٢٩ .

٧٦- السيوطى، ،كتاب الأقتراح في علم أصول النحو، ، تحقيق وتعليق د. أحمد محمد قاسم، ١٩٧٦، ص٥٣؛ السيوطى، ،المزهر، ، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ٣٩٧ .

٧٧- أبو الطيب اللغوى، ،مراتب النحويين، ، تقديم وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص١٧ .

٧٨- ابو الحسن على الحسنى الندوى، ،رجال الفكر والدعوة فى الاسلام، ، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ٦٦-٩٣ .

٧٩- أو علم النحو.

٨٠- أحمد بن فارس، ،الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٦٦ .

٨١- السيوطى، ،الاتقان، ، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٩ .

٨٢- السيوطى، ،الاتقان، ، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٢٤١ .

٨٣- ابن هشام، ،شرح شذور الذهب، ، ص٤٦-٤٧؛ بن فارس، ،الصاحبى، ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٢٩.

٨٤- الزمخشرى، ،الكشاف، ، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ٤٣٨-٤٣٩ .

٨٥- سيبويه، ،الكتاب، ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ج٢، ص ٦٣ .

٨٦- الزمخشرى، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٣١٣ .

٨٧- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧، ج ٦، ص ١٤ .

٨٨- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص٢١٢ .

٨٩- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص,٢١٢

٩٠- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص٢١٢ .

٩١- بن جنى، «المحتسب»، ج١، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار ود. عبد الفتاح اسماعيل شلبى، القاهرة، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٠٣؛ ابن هشام، «شذور الذهب»، ٥٥؛ والبنا، «اتحاف فضلاء البشر»، ج١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٧م، ص٥٢٥ .

٩٢- بن الأنبارى، «البيان فى غريب إعراب القرآن»، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج١، ص٢٧٥-٢٧٦ .

٩٣- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ج١ ، ص١٩٤ .

٩٤- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ج٢ ، ص ٥٧,

٩٥- سيبويه ، ،الكتاب، ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ج٢ ، ص٦٣ .

٩٦- بن الأنبارى، ،البيان فى غريب إعراب القرآن، ، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩ ، ج١ ، ص٢٩٩-٣٠١ .

٩٧- القيسى، ،مشكل إعراب القران، ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢ .

٩٨- الزمخشرى، ،الكشاف، ، ج١ ، ص ,٣٥٤

٩٩- الفراء، ،معاني القرآن، ، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج١ ، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص٣١٢ .

١٠٠- القيسى، ،مشكل إعراب القرآن، ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢ .

١٠١- الفراء، ،معاني القرآن، ، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج١ ، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص٣١٠ .

١٠٢- سيبيويه، ،الكتاب، ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ٢-١٥٥ .

١٠٣- ابن جنى، ،المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ، ج١ ، بتحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبى، بشرف علي إصدارها محمد توفيق عويضة، الكتاب التاسع، القاهرة، ١٣٨٦ ، ص٢١٦ ؛ القرطبى، ،الجامع لأحكام القرآن، ، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧م، ج٦ ، ص٢٤٦ ؛ البحر المحيط، ٣-٥٣١ ؛ الأخفش الأوسط، ،معاني القرآن، ، ج١ ، حققه د. فائز فارس، ط٢ ، ١٩٨١م، الصفاة-

الكويت، ص٢٦١-٢٦٢ .

١٠٤- الأنبارى، «البيان فى غريب إعراب القرآن»، ج١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٨ .

١٠٥- الدانى، «المقنع»، استنابول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢، ص ٤٥، سطور ٩-١١ .

١٠٦- العكبرى، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الأول، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م، ص٤١٤ .

١٠٧- الأنبارى، «البيان فى غريب إعراب القرآن»، ج١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨١ .

١٠٨- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧م، ج٦، ص٢٩ .

١٠٩- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادى، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص ١٠٠,

١١٠- د. عبد السلام المسدي ود. محمد الهادي الطرابلسى، «الشرط في القرآن»، «علي نهج اللسانيات الوصفية»، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧ وص ٥١ .

١١١- بن الأنبارى، «الأنصاف في مسائل الخلاف»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص٣٥٢-٣٥٣ .

١١٢- الزمخشرى، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج٣، ص ٤١٩-٤٢٠ .

١١٣- العكبرى، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الثانى، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، من ١٩٧٦م، ص١٠١٥

والهامش ٣ ، من ص١٠١٥ ؛ القرطبى ، «الجامع لأحكام القرآن» ، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧م، ج١٣ ، ص ٢٤٦ ؛ الزركشى ، «البرهان في علوم القرآن» ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١ ، ط١ ، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٣٥٧-٣٥٩ .

١١٤- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات» ، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٤-٥٣٥ .

١١٥- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات» ، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٨٩-٣٩٠ .

١١٦- سيبويه ، «الكتاب» ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ١ / ١٨٣,

١١٧- القرطبى ، «الجامع لأحكام القرآن» ، مرجع سبق ذكره، ٦ / ١٤ .

١١٨- القيسى ، «مشكل إعراب القرآن» ، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن ، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥ ، ص٢١٢ .

١١٩- القيسى ، «مشكل إعراب القرآن» ، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن ، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥ ، ص٢١٢ .

١٢٠- بن جنى ، «المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها» ، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبى، القاهرة، ١٩٦٦ ، ج١ ، ص٢٠٣-٢٠٤ .

١٢١- ابن هشام، «شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب» ، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥ ؛ البنا ، «إتحاف فضلاء البشر» ، ج١ ،

تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٧م، ص ٥٢٥ ؛ ابن جنى، «المحتسب»، تحقيق علي النجدي ناصف، ود. عبد الحليم النجار، ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبى، القاهرة، ١٣٨٦، ج١، ص٢٠٣-٢٠٤ .

١٢٢- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ٢ / ٦٣ .

١٢٣- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص٢١٣ .

١٢٤- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج١٣، ص ١٠٠ .

١٢٥- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادى، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص١١٠ .

١٢٦- العكبرى، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم ٢، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م، ص٨٠١ .

١٢٧- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧-١٠٨ .

١٢٨- ابن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن» ، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٨٠ .

١٢٩- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، تحقيق حاتم صالح الضامن، مرجع سبق ذكره، ص١٤٣ .

١٣٠- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧ .

١٣١- السيرافى، «شرح كتاب سيبويه»، حققه وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٠، ج٢، ص٢٤٥ .

١٣٢- ابن الأنبا رى، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ص٣٦٥؛ ابن الشجرى، «الأمالى الشجرية»، ج٢، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ص٢٥٦-٢٥٧ .

١٣٣- ابن جنى، «الخصائص»، ج٢، ص٤١٤، الكسائى، «ما تلحن فيه العامة»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجى، الرياض، دار الرفاعى، ط١، ١٩٨٢، ص١٢٢-١٢٣، ابن قتيبة، «أدب الكاتب»، تحقيق M. Grunert، بيروت-لبنان، دار صادر، ١٩٦٧، ص ٣١٦ و ما بعدها.

١٣٤- الدانى، «المقنع»، استانبول : مطبعة الدولة، ١٩٣٢، مرجع سبق ذكره، ص ٨٢، سطر ,٨

١٣٥- ابن الأنبارى، «الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ج١ و٢، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥م، ٢٤٩-٢٥٠ .

١٣٦- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ٢ :,١٥٥

١٣٧- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، مرجع سبق ذكره، ١ :٢٤ و٢٥ .

١٣٨- الجرجانى، «دلائل الاعجاز»، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٠، ص ٨-٩ .

١٣٩- السيوطى، «الاتقان في علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ٤٧ و ص ١٠٦ .

١٤٠- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص٣؛ ابن منظور، «اللسان»، يوسف الخياط، بيروت-لبنان، من دون تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٠٨-١٠٩؛ الجاحظ، «البيان والتبيين»، تحقيق حسن السندوبى، ط١، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، ١٩٢٦، ج٢، ص ٢٨ .

١٤١- الحريرى، مرجع سبق ذكره، ص٥.

١٤٢- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٨م ج٣، ص٣١٤ .

١٤٣- الزمخشرى، «نكت الإعراب في غريب الإعراب في القرآن الكريم»، تقديم وتحقيق د. محمد أبو الفتوح شريف، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥، ص١٣٢ هامش ٦٨ .

١٤٤- السيوطى، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص٣٣٤ .

١٤٥- السيوطى، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٣٣١ .

١٤٦- ابن عاشور. «التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٠٩ .

١٤٧- بن عاشور، «التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٠٩ .

١٤٨- الأنبارى، «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٠، ص ٤٣٧-٤٤٠؛ الخطيب التبريزى، «شرح القصائد العشر»، تحقيق د. فخر الدين قباوة، بيروت-لبنان، دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٧٩، ص ٣٧٢-٣٧٣.

١٤٩- الأنبارى، «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، تحقيق

عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٠م، ص ٣٠٠ .

١٥٠- «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأنبارى، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٩٢٣-٩٢٤ .

١٥١- «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأنبارى، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٩٢٤ .

152- A. Koyré, Epiménide le menteur, Paris, 1947.

١٥٣ - الزمخشرى، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج٣، ص٤١٠-٤١١ .

١٥٤- بالإمكان الرجوع إلي تفاصيل ذلك فى بحث أ. أ. زينكين «عن الثورة المضادة العلمية فى الرياضيات»، فى مجلة «نيزافيسيمايا غازيتا» فى العدد الصادر فى ١٩ يوليو٢٠٠٠ (وهى مجلة مستقلة). ملحق «العلم ن ج» ؛ ص١٣ (فى اللغة الروسية، وفى فى اللغة الإنجليزية) :

-A. A. Zenkin, A. A. Zenkin, Cognitive computer visualization for scientific discoveries in mathematics, logics, philosophy, psychology, and education and the founadations of mathematics

ألكساندر أ. زينكين، أنتون أ. زينكين، المشاهدة الإلكترونية للكشوف العلمية فى الرياضيات، وفى المنطق، وفى الفلسفة، وفى علم النفس، وفى التربية، وفى أسس الرياضيات.

١٥٥- من دون أىّ ضمان، وبمعني آخر: بنحو مؤقت.

١٥٦- التوكيد.

١٥٧- ليس.

١٥٨- التوكيد + النفىّ.

١٥٩- هنا = T، صحيح ، و= F ، باطل ،.

١٦٠- لكى يبنى برهان X.

161- Ding an sich

١٦٢ - محمد حسين هيكل، «حياة محمد، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٤٧ .

١٦٣- بن فارس، «الصاحبى، ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، ٩٩، ٢٠٠٣، ص٤١٤ .

١٦٤- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج٣-٤-٥، ص٢١٨ .

١٦٥- د. بشارة صارجى، «نشيد برمنيدس، مقدمة فى الوجود، ، مجلة الفكر العربى المعاصر، مركز الإنماء القومى، بيروت-لبنان، العدد ١٣ ، حزيران-تموز ١٩٨١ ، ص٥٠-٦٢,

١٦٦- د. ابراهيم أنيس، «من أسرار اللغة، ، القاهرة، الأنجلو، ط٧، ١٩٩٤، ١٢٤-١٣١ .

١٦٧- ابراهيم بن مراد، «المعرب الصوتى عند العلماء المغاربية، بحث فى طرق نقل الأصوات الأعجمية الي العربية عند ثلاثة من العلماء المغاربة المسلمين القدامي، ، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨ .

١٦٨- السيوطى، «الاتقان، ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص١٤٩ .

١٦٩- السيوطى، «الاتقان، ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص١٥٧ .

١٧٠- بن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير» ، مرجع سبق ذكره، ج٣٠، ص٥٨٤ .

١٧١- جمع عسيب، وهو جريد النخل. كانوا يكشطون الخوص، ويكتبون في الطرف العريض.

١٧٢- واحدتها لخفة -بضم اللام وسكون الخاء- وهي الحجارة الدقاق. صفائح الحجارة الرقاق. فيها عرض ودقة. الخزف. وهي الآنية التي تصنع من الطين المشوى.

١٧٣- جمع رقعة، وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد.

١٧٤- الجلد المدبوغ.

١٧٥- جمع كتف، مثل كذب وكذب، أنثى، وهو العظم العريض الذي للبعير أو الشاة، كانوا إذا جف كتبوا عليه. وفي الحديث : «إيتوني بكتف ودواة أكتب لكم كتابا».

١٧٦- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر» ، طنطا، دار الصحابة للتراث، ٢٠٠٢، ١ / ١٦-١٨ ؛ لبيب السعيد، «المصحف المرتل»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧ ، ص٤٠ ؛ السجستانى، «كتاب المصاحف» ، تحقيق آ. جفرى، ط١ ، ١٩٣٦م، الرحمانية، ص٥ ؛ حسن الزين. «أهل الكتاب فى المجتمع الاسلامى» ، «أضواء علي الأوضاع الاجتماعية والقانونية» ، بيروت-لبنان، ط١ ، ١٩٨٢ ؛ بدران أبو العينين بدران، «العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فى الشريعة الاسلامية واليهودية والمسيحية والقانون» ، بيروت-لبنان، دار النهضة العربية، ١٩٦٨ .

١٧٧- السيوطى، «الاتقان» ج١ ، ص ٩٣ ؛ السيوطى، «طبقات الحفاظ» ، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١ ، ١٩٧٣ .

١٧٨- بن فارس، «الصاحبى» ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣ ؛ ص٨ .

١٧٩- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، بشرح وتحقيق السيد احمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص١٨٠ .

١٨٠- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص١٨٢ .

١٨١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص١٨٠؛ بن فارس، «الصاحبي»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٣٤١-٣٤٣؛ أبو الأعلي المودودي، «مبادىء أساسية لفهم القرآن»، في «ترجمة معاني القرآن الكريم إلي اللغة العربية»، بقلم عبد الله يوسف على، ط٢، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٤، ص١٧ .

١٨٢- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج١، ط١، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٧م، ص٢٩-٣٢ .

183- Duplex Structures.

١٨٤ - «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص٣٧٦

185- Overlapping.

186- Autonyme.

187- Schifters.

١٨٨ - حسب اصطلاح بيرس.

١٨٩- «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص٣٧٧ .

الفهرس

هذا الكتاب

نهض الأفق المنهجى لهذا الكتاب على سَمْطقة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أىّ من دون الالتباس في مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة «ما بعد الاستشراق» المطروحة بصورة رئيسية هنا.

بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروض في سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومى فى تفسير القرآن، والانعطاف عنهما فى آن معاً. من هنا بدا الاستشراق موجهاً توجيهاً معيناً فى زمن الاقتحام وفى زمن التمركز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالى فى عهد موسولينى. وكان ذلك هو الاقتحام النفسي والسياسى الذى شهد عليه ت. لورنس ومدرسته، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجهاً توجيهاً معيناً فى زمن الذل، والاحتلال . وصار ذلك حال الاستشراق الأمريكي في عصر «بوش» الإمبريالى التالى على عصر «الحداثة». فهل يجوز الأخذ بمعرفة اقترنت بإرادة الهيمنة الغربية الحديثة؟ ذلك هو السؤال. وهو سؤال فى جوهره ليس سؤالاً جديداً تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالأعاجم. هل نقتبس من الآخر كل شيء أو جزءاً منه؟ على أساس أىّ انحياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عن نفسه؟



د. وائل غالى

- حائز على دكتوراه الفلسفة من جامعة السوربون - باريس (فرنسا).
- أستاذ الفلسفة بأكاديمية الفنون بالهرم.
- مؤلفاته (١٥ كتاباً) منها :

«ابن رشد فى مصر»، «تاريخ العلوم العربية»، «نهاية الفلسفة فى فكر هيجل»، «معرفة النص»، «الشعر والفكر»، «دراسة فى تجربة أدونيس»، و«قراءات فى الفكر المصرى».

- كان مدير تحرير مجلة الفن المعاصر الصادرة عن أكاديمية الفنون.
- نائب رئيس تحرير مجلة التحديات الثقافية الصادرة بالإسكندرية.
- شارك فى مشروع تحسين تدريس الفلسفة بالتنسيق بين وزارة التعليم العالى ومنظمة اليونسكو العالمية.
- كتب بصحيفة الأهرام اليومية، ومجلة إبداع الأدبية، وفصول النقدية، وأخبار الأدب، والقدس العربية الصادرة بلندن، والدوريات العلمية العالمية بايطاليا وفرنسا.
- كان مدير ومؤسس مركز حوار الحضارات فى باريس ١٩٩٣-١٩٩٩.
- كان مدير النشاط الثقافي بمتحف أحمد شوقى ١٩٩٦-١٩٩٧.



رقم الايداع
٢٠٠٧/٢٤٨٣٨
I.S.B.N.
977- 07-1273-6